

Jesuit-Krauss-McCormick Library

BR67.A9 W423

Weinand, Heinrich.

MAIN

Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung



3 9967 00086 3923

BR
67.A9
W423

ACCESSION NUMBER

SHELF NUMBER

34867

BR 67.49

W423

The Virginia Library

McCormick

Theological Seminary

of the

Presbyterian Church, Chicago.

From the

Fund.

RECEIVED

Nov. 5, 1912.



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,

und

Dr. J. P. Kirsch,

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmen-
geschichte an der Universität
Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christ-
lichen Archäologie an der Universität
Freiburg (Schweiz).

Zehnter Band.

Zweites Heft:

Heinrich Weinand.

Die Gottesidee
der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1910.

Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus.

Von

Heinrich Weinand.

11



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

Imprimatur.

Paderbornae, d. 24. m. Januarii 1910.

Vicarius Capitularis

Schnitz.

67.A
W.42

Vorwort.

Vorliegende Arbeit, die von der theologischen Fakultät zu Freiburg i. Br. im Herbst 1908 als Promotionsarbeit angenommen wurde, will weder die Weltanschauung des hl. Augustinus noch dessen Gottesidee darlegen; diese setzt sie voraus, jene begnügt sie sich in großen Konturen zu zeichnen. Sie will vielmehr zeigen, daß alle Gedanken Augustins über Welt und Menschen vom Gottesgedanken ausgehen, getragen und verklärt werden, daß mithin Augustins Weltanschauung nichts anderes ist als der konsequent durchgedachte Gottesgedanke, eine Betrachtung des Endlichen sub specie aeternitatis.

Zugleich schwebte dem Verfasser vor, durch diese kompendiöse Darstellung, die in die innerste Werkstätte des Augustinischen Denkens führt, eine Einleitung in das Studium der Werke des hl. Augustinus überhaupt zu geben.

Schlachtensee b. Berlin, im Juli 1910.

Heinrich Weinand.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Die Gottesidee als leitender Gedanke in der Entwicklung Augustins bis zu seiner Bekehrung	I
II. Gott und das Glück	27
III. Gott und die Wissenschaft	33
IV. Gott und die Tugend	46
V. Gott und das Böse	54
VI. Gott und die Welt	64
VII. Gott und die Seele	85
VIII. Gott und die Kirche	100
IX. Gott und die Gnade	114
X. Die Grundstimmung von Augustins Weltanschauung als Ausfluß der Gottesidee	126

Literaturverzeichnis.

- Augustinus, Opera omnia. M. 32—46.
Bardenhewer O., Patrologie. Freiburg 1894.
Becker H., Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig 1908.
Dorner A., Augustinus. Sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin 1873.
Drews A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907.
Eisler R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2 Bde. Berlin 1904.
van Endert K., Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg 1869.
Gangauf Th., Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus. Augsburg 1852.
Grandgeorge L., Saint Augustin et le Néo-Platonisme. Paris 1896.
Harnack A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. Freiburg und Leipzig 1894.
— — Reden und Aufsätze. 2 Bde. Gießen 1904.
von Hertling G., Augustin. Mainz 1902.
— — Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Freiburg 1905.
Hieronymus, Epistolae. M. 22.
Kiefer O., Plotins Enneaden. 2 Bde. Jena und Leipzig 1905.
Kolb K., Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen. Freiburg 1908.
Krüger G., Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen 1905.
Leder H., Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihrer Beziehung zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes. Marburg 1901.
Löschke G., De Augustino Plotinizante. Jena 1880.
Möhler J. A., Symbolik. Regensburg 1843.
Neander H., Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buches der zweiten Enneade des Plotin. Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1843.
Ohlmann H., De s. Augustini in Cassiciaco scriptis. Straßburg 1897.
Pisynos A., Die Tugendlehre des Plotin. Leipzig 1895.
Plotinus, Opera omnia. Recens. Mueller. Berolini 1878.

- Poujoulat, Geschichte des hl. Augustinus, Übers. von Hurter. Schaffhausen 1896.
- Portalié, Artikel „Augustin“. Dictionnaire de théologie catholique par Vacant-Mangenot.
- Richter A., Neu-Platonische Studien. Halle 1867.
- Schmidt K., Plotins Stellung zum Gnostizismus und zum kirchlichen Christentum. Texte und Unters. von Gebhardt und Harnack. Neue Folge. V. Bd. Leipzig 1901.
- Schmidt R., Zur Bekehrungsgeschichte Augustins. Zeitschrift für Theologie und Kirche. VII. Bd. Leipzig 1897.
- Schöler H., Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung Jena 1897.
- Scipio K., Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel. Leipzig 1886.
- Siebeck H., Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik. Zeitschrift für Philosophie und psychologische Kritik. Bd. 93.
- Specht, Th., Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus. Paderborn 1892.
- Thimme W., Augustins geistige Entwicklung. Berlin 1908.
- Vogt K., Neuplatonismus und Christentum. Berlin 1836.
- Windelband W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1907.
- Wörter Fr., Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus. Paderborn 1892.
- Zänker O., Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Gütersloh 1907.
- Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Teile. Leipzig 1903.

Totum Deo dandum est, ne forte
quis extollatur.

De praedest. sanct. 12.

I. Die Gottesidee als leitender Gedanke in der Entwicklung Augustins bis zu seiner Bekehrung.

Wenige Menschen treten in der Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung so markant hervor wie Augustinus, der Bischof von Hippo. Wer immer einen Zweig der späteren christlichen Geistesgeschichte zur Darstellung bringt, kann an Augustinus nicht vorbei. Wie die Geisteswerte der heidnischen Kulturwelt in ihm zusammenfließen, so hat vom fünften Jahrhundert ab die christliche Kulturwelt in ihm Wurzeln und Fasern. Bei aller Kritik, die an ihm und seinen Werken geübt worden ist, — und welche seiner Lehren ist noch nicht angefochten worden? —, ist er doch neben Paulus der einzige der Geistesheroen, den mit seltener Übereinstimmung die Vertreter der widerstrebendsten Weltanschauungen als einen wahrhaft Großen anerkennen. Man hat darauf hingewiesen, wie jede Neuerung bis herab auf den Sozialismus unserer Tage, ihn zu dem Ihrigen zu machen sich bemüht. Worin liegt die überwältigende Größe dieses Mannes? Etwa in der Höhe und Tiefe seiner Lehre? Etwa in dem weiten, weltumspannenden Blick, der ihm eignet? Ist es die glühende, lebendige Darstellung des Lehrers der Rhetorik? Oder ist es die Persönlichkeit, die nach anderthalb Jahrtausenden noch nichts von jenem Zauber eingebüßt, der dem Manne ehemals die Freunde von Karthago nach Rom, von Rom nach Mailand, von Mailand wiederum nach Afrika nachziehen ließ? Nichts von allem dem in seiner Vereinzelung, wohl aber das alles

zusammengenommen: die Höhe und Tiefe seiner Lehre mitsamt ihrer umfassenden Weite, in eigenartiger Schönheit der Form als Ausdruck einer Persönlichkeit von seltener Abklärung — das ist es, was seine Größe ausmacht.

Dringt man weiter und forscht man nach dem Grunde dieser Größe, stellt man die Frage: Wie kommt es, daß der Denker und der Christ, der Prediger und der Gelehrte, der Jüngling und der Greis, Leben und Lehre, und hier wiederum Inhalt und Form in so imponierender Geschlossenheit vor uns stehen? dann lautet die Antwort: Weil ein einziger Gedanke, und zwar der erhabenste und höchste aller Gedanken Augustinus in allen Phasen seines Lebens und in allen Stufen seiner Tätigkeit beherrscht hat: der Gottesgedanke.

Das unablässige Ringen nach Klärung dieses Gedankens schuf seine Geistesgröße; die rücksichtslose Hingabe des eigenen Lebens an diesen Gedanken seine Heiligkeit; der Drang, andere diesem Gedanken zu beugen, seine Glut als Prediger und seine Fruchtbarkeit als Schriftsteller; die Zurückführung aller Probleme auf dieses Zentrum, die Gründlichkeit und Einheitlichkeit seiner Weltanschauung.

Ja, Augustinus besitzt eine Weltanschauung, ein einheitliches Gedankensystem, das ihm auf alle Fragen des Lebens eine erschöpfende Antwort gibt, und der Zentralpunkt dieses Systems ist die Gottesidee. Im Mittelpunkt seiner Weltanschauung steht der Sonne vergleichbar, die nach allen Seiten ihre Strahlen entsendet, Gott, das Sein schlechthin, und alles, was nicht Gott ist, fließt in Gott als in seine vorbildliche und bewirkende Ursache und zugleich sein letztes Ziel zusammen.

Hat nun auch Sankt Augustin wie jedes Genie seine Inspiration gehabt, die ihn Jahre der Entwicklung in blitzartigem Schauen überfliegen, die ihn Wahrheiten noch vor dem theoretischen Durchdringen schon ahnend besitzen ließ,¹

¹ Einen Beweis hierfür liefert A. im ersten Buch der Soliloquien. Es beginnt mit einem prachtvollen Gebete voll tiefsinniger Gedanken. Die Erhabenheit Gottes über all seine Geschöpfe, die Wesenlosigkeit des Bösen, die Harmonie des Weltganzen, aber auch das Geheimnis der Gnadenhilfe Gottes wird hier schon klar ausgesprochen. Trotzdem erklärt er, was er

so ist das universale Denkgebäude seiner Weltanschauung doch nicht plötzlich, wie durch Schöpferwort gerufen, in seinem Geiste entstanden. Parallel mit seinem äußeren Werdegang kann man eine innere Entwicklung verfolgen, und mag auch mit beginnendem Mannesalter dieser Gedankendomus im Rohbau schon vollendet gewesen sein, so hat Augustinus doch sein ganzes Leben sich bemüht, die architektonischen Schönheiten dieses Gebäudes mehr und mehr herauszuarbeiten.

1. Die Bedeutung der hl. Monika für die Geistesentwicklung Augustins.

Die geistige Entwicklung Augustins ist unzertrennlich verbunden mit dem Namen Monika. Kurz und treffend sagt Augustinus von seiner Mutter: *Cuius meriti credo esse omne quod vivo.*¹ Eine Darstellung der Geistesentwicklung Augustins verlangt unbedingt eine Darlegung der geistigen Bedeutung der Monika. Die weitaus meisten Nachrichten über Monika finden sich in den Konfessionen. Hier hat Augustinus seiner Mutter ein Denkmal gesetzt, wie dies selten ein Sohn getan. Aber außer den Konfessionen besitzen wir noch andere Quellen zur Beurteilung des Einflusses, den Monika auf ihren Sohn ausgeübt; es sind dies die philosophischen Schriften, welche Augustinus gleich nach seiner Bekehrung in Cassiciacum verfaßt hat. Diese Schriften besitzen als Quellen in mancher Beziehung den Vorzug vor den Konfessionen.² Als Augustinus im Jahre 400 die

hier im Gebete ausgesprochen habe, habe er noch nicht mit dem Verstande erfaßt. Er habe es hie und da zusammengerafft, gläubig angenommen und seinem Gedächtnis eingepreßt. *Scire autem aliud est. Solil. I. 9.* (Die Werke Augustins werden nach der Migneschen Ausgabe zitiert, nur die Retraktionen nach der im *Corpus scriptorum ecclesiastic. lat.* der Wiener Akademie enthaltenen Ausgabe.)

¹ *De beat. vit.* 6.

² v. Hertling sagt über die Konfessionen: „Liest man das Buch nicht, um sich daran zu erheben, sondern um es als Quelle zu benutzen, so darf man nicht jede Kritik beiseite lassen.“ (v. Hertling, Augustin. Mainz 1902, S. 8.) In jüngster Zeit haben zwei Arbeiten den quellen-

Konfessionen schrieb, war er ein Mann von 46 Jahren; seine philosophische Sturm- und Drangperiode (etwa 386 bis 391) lag hinter ihm, und er stand in der Vollkraft seines theologischen Schaffens. Zurückblickend auf sein Leben erkannte er, welch segensreichen Einfluß seine vor 13 Jahren verstorbene Mutter auf ihn gehabt. Wie sie im einzelnen seine Erziehung geleitet, mit welchen Mitteln sie in ihm das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit gepflegt, wodurch sie den christlichen Glauben in sein Herz gepflanzt, das alles trat zurück vor dem einen Gedanken, daß sie das brauchbare Werkzeug gewesen, dessen sich die unendliche Erbarmung Gottes zu seinem Heile bedient. Er sah nur mehr, daß sie einem übernatürlichen Zwecke gedient; die natürlichen Mittel, deren sich die Gnade Gottes zu ihrem übernatürlichen Zwecke bedient, traten unter diesem Gesichtswinkel zurück. So zeichnete er denn in den Konfessionen vor allem das Bild der frommen Mutter, „die, auch fern von ihm, für ihn betete“,¹ „die überall, wo sie betete, mit ihren Tränen den Boden netzte“,² die seinen geistigen Tod „mehr beweinte, als Mütter über leiblich Tote zu weinen pflegen“,³ und ihn so „mit weit größeren Kümmernissen im Geiste gebär, als sie ihn im Fleische geboren hatte“.⁴ In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Konfessionen zeichnet v. Hertling Monikas Bild mit folgenden Worten: „Wir folgen ihr von einer früheren Stufe, wo sie zwar Christin und eine durch Treue und Sanftmut ausgezeichnete Gattin und Mutter ist, aber noch keinen höheren Flug genommen hat, durch die Periode des Herzeleids und der heißen Tränen, die sie um den im Irrtum befangenen geliebten Sohn vergießt, und begleiten sie endlich bis zu jener höchsten Läuterung und Weltabgekehrtheit, von welcher das

mäßigen Wert der philosophischen Erstlingsschriften Augustins vor den Konfessionen dargetan: Dr. Hans Becker, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig 1908 und Lic. theol. Wilhelm Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren seiner Bekehrung. Berlin 1908.

¹ Conf. V. 16.

² Conf. III. 19.

³ Conf. III. 11.

⁴ Conf. V. 16.

letzte Gespräch mit dem Sohne, in Ostia, wenige Tage vor ihrem Tode, Zeugnis ablegt.“¹ Das ist Monikas Bild nach den Konfessionen, aber auch nur nach den Konfessionen. Anders ist ihr Bild, das uns Augustins philosophische Jugendschriften entwerfen.² Schon die Tatsache, daß sie den tief-sinnigen philosophischen Erörterungen Augustins und seiner Freunde beiwohnt und sich persönlich mit regem Interesse daran beteiligt, zeigt uns eine Frau von mehr als gewöhnlicher Bildung und geistiger Regsamkeit.³ Dieser Eindruck wird noch gesteigert, wenn man die Art und Weise betrachtet, wie sie sich an diesen Gesprächen beteiligt. Bisweilen, wenn die anderen Teilnehmer an der philosophischen Erörterung keinen Ausweg mehr sahen, findet sie das erlösende Wort. Durch einen Trugschluß kommt Augustin zu dem Ergebnis, glücklich sei, wer besitze, was er verlange. Die Freunde Augustins schweigen; sofort antwortet Monika: „Wenn ein Mensch Gutes will und erlangt, wohl, so ist er glücklich; verlangt er aber Schlechtes, so ist er unglücklich, wenn er

¹ v. Hertling, Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Freiburg 1905. S. 4.

² Sehen wir von einigen Stellen ab, wo Monika nur ganz nebensächlich erwähnt wird, sowie von Stellen, die nur ganz Unbedeutendes berichten, z. B. De beat. vit. 21, wo nur erwähnt wird, sie habe bei einer sarkastischen Bemerkung Augustins gelächelt, oder C. Acad. II 13, wo sie die Anwesenden drängt, sich zum Mahl zu begeben, so finden sich in den philosophischen Jugendschriften Augustins im ganzen 14 zur Beurteilung von Monika wichtige Stellen, die auch in der folgenden Darstellung alle berücksichtigt werden. Es sind dies: De ord. I. 31, 32; De ord. II. 1, 45, 46, 52; De beat. vit. 6, 8, 10, 11, 16, 19, 27, 35. Außerdem erwähnt Augustin seine Mutter Monika nur noch dreimal; zweimal in zwei Briefen Ep. 36, 32 und Ep. 54, 3, wo er ihr Verhalten bezüglich des Fastengebotes in Mailand erwähnt, und im Opus imp. c. Iul. I. 68, wo es heißt, die Gnade Gottes habe auch seine Mutter befreit... Diese drei Stellen sind aber inhaltlich bezüglich der Frage nach der Bedeutung Monikas für Augustin so unbedeutend, daß sie außer Betracht bleiben können.

³ Daß die Dialoge nur fingiert seien, nahm Hirzel an. (R. Hirzel, Der Dialog. 2 Bde. Leipzig 1895. II. Bd. S. 376.) Ihm gegenüber wies Ohlmann nach, daß die Dialoge Augustins tatsächlich stattgefunden haben mit all' ihrem Detail. Ohlmann, De s. Augustini Dialogis in Cassiciaco scriptis. Straßburg 1897. Thimme und Becker setzen auch die Dialoge als historisch voraus.

es erlangt.“¹ Man spricht davon, ob der Besitz irdischer Güter glücklich machen könne. Man verneint es, und Augustinus macht nun den Einwand, ob denn nicht ein Reicher, der das Irdische verachte, seinen Wünschen eine Grenze setze und die Kunst erlangt habe, mit Würde und Maß zu genießen, glücklich sei. Schlagfertig antwortet Monika: „Nein, denn alsdann ist er nicht durch jene Güter, sondern durch die Mäßigung seiner Seele glücklich.“² Die Diskussion hat den Satz ergeben, glücklich sei der, welcher Gott besitze. Monika weist nun darauf hin, dann müßten ja alle Menschen glücklich sein: „Denn mir scheint es keinen Menschen zu geben, der Gott nicht hätte; aber wer ein frommes Leben führt, besitzt einen gnädigen Gott, wer aber ein schlechtes Leben führt, einen zürnenden Gott.“³ Als Trygetius meint, man könne einen reichen Sünder wohl elend, aber nicht arm nennen, antwortet Monika sofort: „Wir sollen also den arm nennen, der des Goldes und des Silbers entbehrt, und den, der der Weisheit entbehrt, sollten wir nicht so nennen?“⁴ Alle stimmen ihr mit dem Ausdruck der Bewunderung bei, besonders Augustinus, weil sie, wie er etwas wehmütig bemerkt, ihm vorweggenommen habe, was er „aus den Büchern der Philosophen als letzten Trumpf hatte ausspielen wollen“.⁵ Daneben erfahren wir in diesen Gesprächen eine Reihe von Einzelheiten, die uns das Bild von Monikas Geistesveranlagung vervollständigen. Sie erkundigt sich nach dem Ergebnis einer Disputation, der sie nicht beigewohnt,⁶ sie kennt den Inhalt der Bücher, die Augustinus mit seinen Freunden liest, und weiß, daß in diesen Dialogen keine Frau auftritt;⁷ sie läßt sich die griechische Etymologie des Wortes „Philosophie“ erklären,⁸ sie liebt die Lektüre der Hl. Schrift,⁹ sie erkundigt sich nach der Lehre der Akademiker;¹⁰ sie besitzt Witz und Sarkasmus, so wenn sie für die Akademiker das Schlagwort *caducarii*, Fallsüchtige,

¹ De b. vit. 10.² De b. vit. 11.³ De b. vit. 19.⁴ De b. vit. 27.⁵ *ibid.*⁶ De ord. I. 31.⁷ *ibid.*⁸ De ord. I. 32.⁹ *ibid.*¹⁰ De ord. II. 16.

prägt,¹ oder wenn sie dem Trygetius zusetzt, der ihren Ausspruch bezweifelt, Erkenntnis und Wissenschaft sei die Nahrung der Seele.² Zwar fehlt es auch hier nicht an Hinweisen auf ihren religiösen Sinn. Das Wort, cuius meriti credo esse omne quod vivo,³ ist wohl zu allgemein, als daß es schon zum Erweis ihrer Frömmigkeit benutzt werden könnte. Schon mehr für ihren frommen Sinn spricht ihre Liebe zum Studium der Hl. Schrift,⁴ zweifellos aber bezeugt ihre Frömmigkeit, wenn Augustinus „ihr für das Göttliche entflammtes Herz“⁵ rühmt und sich ihrem Gebete, dem er schon so große Güter verdanke, anempfiehlt,⁶ wenn er die Vereinigung ihres Geistes mit Gott als den Grund für ihre tiefen Kenntnisse erklärt⁷ und sagt, sie könne deshalb so leicht in die schwierigsten Probleme eindringen, weil ihr Geist „durch eine bewunderungswürdige Selbstbeherrschung über die schwere Last des Körpers sich erhoben habe“.⁸ Fügen wir noch hinzu, daß Monika am Schluß des Dialogs über das glückselige Leben den Ambrosianischen Hymnus: Fove precantes Trinitas anstimmt und endlich schließt mit dem tiefreligiösen Wort: „Ja, das ist unzweifelhaft jenes glückselige Leben, das einzig wahre Leben, nach dem wir in unerschütterlichem Glauben, in feuriger Hoffnung und in glühender Liebe streben müssen“,⁹ so ist bis zum Detail erschöpft, was sich in den philosophischen Schriften Augustins über das religiöse Leben Monikas findet. Nicht ein einziges Mal erwähnt er, der Neubekehrte, hier die Tränen, die für ihn „so viele Jahre geweint“,¹⁰ nicht ein einziges Mal findet sich hier über ihre Frömmigkeit eine längere Lobeserhebung, wie sie sich so zahlreich in den Konfessionen finden. Aber ihrer geistigen Größe hat er uneingeschränkten Beifall gezollt, und während er das Lob, das er anderen in jenen Tagen wegen ihrer Geistes Eigenschaften gespendet, am

¹ De ord. II. 16.² De ord. II. 8.³ De b. vit. 6.⁴ De ord. I. 32.⁵ De ord. II. 1.⁶ De ord. II. 52.⁷ De b. vit. 27.⁸ De ord. II. 46.⁹ De b. vit. 35.¹⁰ Conf. IX. 33.

Ende seines Lebens als eine Übertreibung getadelt,¹ hat er geglaubt kein Wort zurücknehmen zu müssen von dem Lobe, das er damals seiner Mutter gespendet. „Wahrlich, Mutter,“ ruft er nach einem ihrer schlagfertigen Worte aus, „dein ist die Burg der Philosophie. Dir fehlen nur die Worte, um dich wie Tullius auszudrücken.“ Dann führt er eine Stelle aus Ciceros Werken an, die sich mit Monikas Antwort inhaltlich deckt, und fügt dem Bericht hinzu: „So überraschend hatte sie die Worte vorgetragen, daß wir ihr Geschlecht vergaßen und meinten, irgendein großer Mann habe unter uns Platz genommen.“² Zu Beginn des zweiten Buches über die Weltordnung schreibt er: „Bei uns war unsere Mutter; ihren Geist, und ihr für das Göttliche entflammtes Herz kannten wir schon vorher infolge aufmerksamer Beobachtung beim ständigen Umgang. Aber in der Disputation, die ich an meinem Geburtstage mit meinen Gefährten über einen sehr gewichtigen Gegenstand hielt, kam mir ihr Geist so groß vor, daß, wenn einer, dann der ihrige zum Philosophieren geeignet schien.“³ Noch an zwei anderen Stellen desselben Werkes rühmt er ihre hervorragenden Geistesfähigkeiten recht ausführlich,⁴ und an einer dieser Stellen sagt er von ihr: *cuius ingenium quotidie mihi novum est.*⁵

Das ist das Bild, das Augustinus uns von seiner Mutter gezeichnet zu einer Zeit, wo sie noch bei ihm weilte, wo er täglich mit ihr ernste Gespräche pflog, ein Porträt, zu dessen Vollendung die lebende Monika sich täglich darbot, ein Bild, das auf Ähnlichkeit kontrolliert werden konnte durch die anwesenden Freunde, die Augustins Aufzeichnungen lasen, und durch die abwesenden Freunde in Tagaste, die seit vielen Jahren Monika kannten, und denen er diese Schriften zusandte.

Wie sticht nicht dieses Bild der Monika auf den ersten Blick ab von jenem, das er sehr viel später, erst 13 Jahre

¹ *Displicet autem illic quod Manlio Theodoro, ad quem librum ipsum scripsi, quamvis docto et christiano viro, plus tribui quam deberem. Retract. I. c. II, 2.*

² *De b. vit. 10.*

³ *De ord. II. 1.*

⁴ *De ord. II. 31; ibd. 45.*

⁵ *De ord. II. 45.*

nach Monikas Tode, in den Konfessionen aus der Erinnerung entworfen!

Und doch, wenn man näher zusieht, ist auch die Monika der Konfessionen dieselbe geistig hochstehende, für Studium und Bildung besorgte Frau; nur treten diese Züge zurück vor dem Bilde der Christin, der Heiligen. Hier finden wir dieselbe Schlagfertigkeit wie in den philosophischen Gesprächen. Monika hatte einen Traum. Im Traume stand sie auf einem hölzernen Richtscheit und weinte. Da trat ein Engel zu ihr und fragte sie nach dem Grunde ihrer Tränen und Monika sagte, sie weine um ihren Sohn Augustinus. Da tröstete sie der Engel und sprach: „Da, wo du bist, da wird auch er sein.“ Anderen Tags erzählte sie den Traum dem Augustinus, worauf dieser gleich der Mutter antwortete: „Also wirst du einst einmal wie ich den Manichäern angehören.“ Sofort und ohne Zögern antwortete Monika: „Nein, denn nicht das wurde mir gesagt, wo jener, da auch du, sondern: wo du, da auch jener.“¹ Auch der Eifer, mit dem Monika für die geistige Ausbildung Augustins sorgte, kann hier angeführt werden.² Aber mehr wie alles das spricht auch in den Konfessionen für Monikas Geistesgröße das wundervolle Gespräch, das sie zu Ostia kurz vor ihrem Tode mit ihrem Sohne gehabt hat.³ Mag auch der Bischof Augustinus bei der Niederschrift der Konfessionen jenem Gespräche manche Nüancierung gegeben haben, die im Jahre 387 nicht ausgesprochen wurde, so beweist schon der Gegenstand des Gespräches, den er sicher genau angegeben hat, daß hier zwei Geister von nicht gewöhnlicher Bildung sich gefunden.⁴ Das Gespräch handelt von der Art

¹ Conf. III. 19. 20.

² Conf. II. 8. erzählt Augustin, seine Mutter habe ihn nicht gedrängt zu heiraten, damit er nicht in seinen Studien behindert würde. Conf. III. 7. berichtet er, daß Monika nach dem Tode des Vaters sich gemüht, die Kosten für seine Studien aufzubringen.

³ Conf. IX. 23—25.

⁴ Übrigens trägt die in jenem Gespräch beobachtete Methode des Aufsteigens von den Geschöpfen zum Schöpfer neuplatonischen Charakter; trägt also den Charakter, den seine damalige Schreibweise besonders stark hatte. Es ist auch durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Augustinus sich

und Weise der Vereinigung der Seele mit Gott im Jenseits und der aus dieser Vereinigung quillenden Seligkeit. Hier in diesem Gespräch finden wir den Geist von Cassiciacum wieder; wir fühlen uns zurückversetzt unter die schattigen Bäume des Gartens, unter denen an Augustins Geburtstage im Jahre 386 nach platonischer Art über das glückselige Leben Gedanken ausgetauscht wurden; wir erkennen die Monika wieder, „deren Geisteskraft (Augustin) in täglich neuem Lichte erschien“.¹ So liegt denn in diesem Gespräche sehr viel mehr als „ein Zeugnis der höchsten Läuterung und Weltabgeschiedenheit“.²

Das war die Mutter Augustins. Sie war ihm ein Muster christlicher Frömmigkeit; aber in jenen kritischen Tagen des Überganges hat sie ihm weit mehr Ansehen abgerungen durch ihre Geistestüchtigkeit. Beides hat sie ihrem Sohne von frühester Jugend an einzuprägen sich bestrebt: die Liebe zu Gott und das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit. Von den Tagen der Kindheit an haben diese zwei Faktoren, von der Mutter gepflanzt und gepflegt, in seiner Seele geruht und sich als die treibenden Kräfte erwiesen, die ihn durch den Irrtum hindurchgeführt, bis er endlich den wahren Gott und die göttliche Wahrheit fand.

Als Augustinus im Jahre 400 auf sein Leben zurückblickte, konnte er sich das Zeugnis geben, daß drei religiöse Gedanken, die er im Elternhause empfangen, sich stärker erwiesen hatten als alle Stürme seines Lebens: der Glaube an das Dasein Gottes, der Glaube an Gott als den ewigen Vergelter, der Glaube an Jesus Christus, den Erlöser.³ Ebenso erinnert er daran, daß Monika ihn angehalten, sich ganz der Erforschung der Wahrheit hinzugeben. Als sie für seine Keuschheit fürchtete, habe sie ihn zwar mit Worten

schon damals in Ostia sogleich dieses Gespräch notiert hat. Wie wir aus den Soliloquien erfahren, war es ja seine Gewohnheit, solche Betrachtungen nachher sofort aufzuschreiben. Sol. I. 1

¹ De ord. II. 45.

² v. Hertling, Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Freiburg 1905. S. 5.

³ Conf. VI. 7; Conf. VI. 16; Conf. III. 8.

ermahnt, ihn aber nicht zum Heiraten gedrängt: „Sie unterließ es, weil sie fürchtete, es könne die Fessel der Ehe meine Hoffnungen zuschanden machen, nicht die Hoffnung des zukünftigen Lebens, die sie auf dich setzte, sondern die Hoffnung auf Wissenschaft, deren Erforschung ich mich nach dem heißen Verlangen beider Eltern hingeben sollte.“¹ So hat sie auch nach dem Tode ihres Mannes, dem schon die Beschaffung des Studiengeldes für Augustin schwer gefallen war, gesorgt, daß Augustin seine Studien fortsetzen konnte,² und mit dem Gebete um die Bekehrung ihres Sohnes das Gebet verbunden, Gott möge ihn die Wahrheit immer mehr erkennen lassen: „Ich glaube ganz unerschütterlich und bekenne es, daß Gott mir auf ihr Gebet hin die Gesinnung gegeben, die Wahrheit allem anderen vorzuziehen, ohne etwas anderes zu wollen, zu denken, zu lieben.“³

2. Augustinus unter dem Einflusse Ciceros, der Manichäer und der Akademiker.

Mit dem Glauben an Gott, mit der Liebe zu Christus und dem Durste nach Wahrheit beginnt Augustinus seine Studien zu Karthago. Hier fällt ihm Ciceros Hortensius in die Hand, und dieses Buch entflammt sein Verlangen nach Wahrheit „zu unglaublicher Glut“.⁴ Schmerzlich empfindet er es, daß er hier den Namen Jesus, „den er mit der Muttermilch eingesogen“,⁵ nicht findet, und zugleich erwacht in ihm eine tiefe Sehnsucht nach Gott: „Jenes Buch änderte meine Gesinnung und richtete nunmehr auf dich, o Herr, meine Gebete und änderte mein Flehen und Verlangen. Ich begann mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren. Wie brannte ich, o mein Gott, wie brannte ich, das Irdische zu verlassen und zu dir zurückzueilen!“⁶ Wie eng scheint nicht schon hier das Streben nach Gott und das Streben nach Wahrheit verbunden! Man findet von nun an diese

¹ Conf. II. 8.

² Conf. III. 7.

³ De ord. II. 52.

⁴ Conf. III. 7.

⁵ Conf. III. 8.

⁶ Conf. III. 7. 8.

beiden Strebungen immer mehr geeint, bis sie endlich eine einzige Grundkraft ausmachen. Augustinus strebt nach Wahrheit, „aber nach Wahrheit im Sinne des Johannes-evangeliums“.¹

Das durch die Lektüre von Ciceros Hortensius neu angefachte Streben nach Wahrheitserkenntnis und Gotteserkenntnis veranlaßt Augustin, zur Hl. Schrift zu greifen; aber er konnte ihr damals keinen Geschmack abgewinnen. Sie schien ihm „unwürdig mit der ciceronianischen Würde auch nur verglichen zu werden“.² In dieser Stimmung wird er mit den Manichäern bekannt, und er schließt sich ihnen an, weil sie ihm versprochen, zu geben, was er in den heiligen Schriften der katholischen Kirche vergeblich gesucht hätte: die Wahrheit und Gott. Die Manichäer rühmten sich, von ihren Anhängern keinen Glauben zu verlangen. Sie gäben ihnen Wissen. Wie mußte solch ein Versprechen einen Jüngling reizen, der mit allen Kräften seines großen Geistes nach Wahrheit rang! „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte schon damals das Mark meiner Seele nach dir.“³ Anderseits versprochen die Manichäer, ihre Anhänger zur Vereinigung mit Gott zu führen. Ständig sprachen sie mit großem Wortschwall von der allerheiligsten Dreifaltigkeit; die Namen der drei göttlichen Personen „wichen nicht von ihrem Munde“.⁴ Sie wußten Augustinus beizubringen, ihr Gottesbegriff sei viel reiner und erhabener als der Gottesbegriff der Katholiken. Gott habe nicht einen Leib nach Art der Menschenleiber, wie die Schriften der Katholiken in offenem Anthropomorphismus lehrten.⁵ Auch sei Gott gar nicht, wie die katholische Kirche lehre, der Schöpfer des Bösen.⁶ Vielmehr sei Gott ein unermesslicher Lichtkörper und in jedem Menschen ein Teilchen davon.⁷ Dieser Licht-

¹ R. Schmidt, Zur Bekehrungsgeschichte Augustins. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Freiburg und Leipzig. Bd. VII. 1892. S. 91.

² Conf. III. 9.

³ Conf. III. 10.

⁴ Conf. III. 10.

⁵ Conf. V. 20.

⁶ Conf. V. 20.

⁷ Sed quid mihi hoc proderat putanti quod tu, Domine Deus veritas corpus esses lucidum et immensum et ego frustum de illo

substanz sei von Ewigkeit her eine häßliche Masse, das Böse, entgegengesetzt und führe Kampf gegen das Licht.¹ Zwar empfand Augustinus, daß in der Annahme eines von Ewigkeit her Gott entgegengesetzten Prinzips eine Beschränkung des göttlichen Wesens liege; aber, so tröstete er sich, das sei doch zum Schlusse nur eine Beschränkung nach einer Seite hin, während die katholische Kirche Gott „nach allen Richtungen hin in die Gestalt eines menschlichen Körpers einschränke“.² Daß dieser manichäische Gottesbegriff, den er gegen den katholischen eintauschte, pantheistisch war, war ihm nicht nur kein Hindernis, vielmehr freute sich darob sein gottesdürstiges Herz und jubelte, „derselben Natur wie Gott zu sein“.³ Mit Recht konnte er daher später sagen, er sei „verlockt worden durch eine Speise, die bereitet war durch Beimischung deines Namens (o Gott) und des Herrn Jesu Christi und des Hl. Geistes des Trösters“,⁴ und er habe das Gericht der Manichäer verkostet, „weil ich meinte, dich, o Gott, darin zu finden“.⁵

Neun Jahre blieb Augustinus bei der Sekte, von keinem Problem mehr beunruhigt als vom Gottesproblem. Selbst die Kategorien des Aristoteles, die er damals las, wandte er gleich auf Gott an, um zu tieferer Gotteserkenntnis zu gelangen.⁶ Die neun Jahre genügten aber, ihn die innere Haltlosigkeit der Sekte erkennen zu lassen. Ihre astrologischen „Fabeleien“ und ihre „langen Erzählungen über Himmel und Sterne und Erde und Mond“⁷ gab er auf; ja er brachte auch andere von dieser „allzu großen Leichtgläubigkeit“⁸ ab.

Aber was sollte er an die Stelle der manichäischen Weltanschauung setzen, mit der er innerlich gebrochen hatte?

corpore. Conf. IV. 31. „Ihre grob materialistische Denkweise wußte auch Gott nur körperlich zu fassen; er ist ihnen ein feiner Lichtstoff.“ v. Hertling l. c. S. 10.

¹ Conf. V. 20.

² *ibid.*

³ *id esse naturaliter quod tu es.* Conf. IV. 26.

⁴ Conf. III. 10.

⁵ Conf. III. 11.

⁶ Conf. IV. 28.

⁷ Conf. V. 12.

⁸ Conf. V. 19.

Er hatte geglaubt, Gott und die Wahrheit erlangt zu haben, und nun diese furchtbare Enttäuschung! Mächtig begann sich der Drang nach Gott und der Wahrheit zu regen. Er suchte und suchte, bis er zum Schluß, fast verzweifelnd, die Wahrheit finden zu können, zu dem Gedanken kam, „die Philosophen, welche man die Akademiker nennt, seien klüger gewesen als die anderen, weil sie der Ansicht waren, man müsse an allem zweifeln und behaupten, der Mensch könne die Wahrheit nicht finden“.¹ Nur an einer Wahrheit hat er selbst damals nicht gezweifelt, an der Wahrheit vom Dasein Gottes. „Das hatte doch die Streitlust der Philosophen von mir nicht erpressen können, daß ich einen Augenblick nicht geglaubt hätte, daß du seiest — wenn ich auch nicht wußte, was du seiest — und es gehe die Leitung der menschlichen Dinge nicht auf dich zurück. Wenn ich das aber auch bald kräftiger, bald schwächer geglaubt habe, so glaubte ich doch immer, daß du seiest und dich um uns kümmerst, wenn ich auch nicht wußte, was von deinem Wesen zu halten sei.“²

3. Augustinus als Neuplatoniker.

Zeller weist in seiner „Philosophie der Griechen“ wiederholt darauf hin, daß gerade die Skepsis das Bedürfnis nach höherer Offenbarung wecke und so leicht ein System von religiöser Stimmung vorbereite.³ So hat auch die Skepsis der Akademiker, weit entfernt, Augustinus zum geistigen Bankerott zu führen, in ihm nur die Sehnsucht nach Gott und Wahrheitsoffenbarung genährt. Wie hätte auch sein

¹ Conf. V. 19.

² Conf. VI. 7. 8.

³ „Das Bedürfnis einer höheren Offenbarung mußte durch die Skepsis und überhaupt durch jenes verbreitete Gefühl wissenschaftlicher Ermattung, deren schärfster theoretischer Ausdruck die Skepsis ist, erzeugt werden.“ Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4. Aufl. Leipzig 1903, III. Teil II. Abt. S. 91. Etwas ausführlich ebendasselbst S. 477. Ähnlich unter besonderer Berücksichtigung des Neuplatonismus: Drews A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907 S. 63 ff. und S. 284.

nach Gott und Wahrheit lechzendes Herz sich mit der Resignation der Akademiker befriedigen können! War es nach all' dem also bloß reiner Zufall oder nicht vielmehr konsequente Entwicklung, daß er, kaum daß er einige Schriften der Neuplatoniker gelesen, gleich ein begeisterter Anhänger dieser philosophischen Richtung wurde, in der der griechische Geist sich zur theologischen Mystik erhob? Mit dem Neuplatonismus beginnt „die Periode der religiösen Metaphysik“.¹ „In ihm hat die griechische Philosophie ihr letztes Wort gesprochen und ihr Testament gemacht. Einem Sterbenden gleich, der sich mit den Dingen dieser Welt nur noch notgedrungen befaßt, hat sie all' ihre Gedanken auf das Höchste und Heilige, auf Gott gerichtet. Alles Erhabene und Edle, was sie im Laufe einer langen Arbeit erworben, hat sie zusammengefaßt in ein kühnes und idealistisches System und in eine Anweisung zum seligen Leben.“² Wie mußte sich Augustinus angezogen fühlen von einer Philosophie, in der Gott der Mittelpunkt war, bei der nach Wahrheit streben und nach Gott streben identisch war, und deren Endziel mit dem brennendsten Verlangen seines eigenen Lebens zusammenfiel, mit dem Verlangen nach Vereinigung mit Gott. Trefflich hat er später diese neuplatonischen Schriften, die er damals las, charakterisiert als zu jenen Schriften gehörend, die nach dem Urteil des Apostels Paulus lehrten, daß wir in Gott leben, uns bewegen und sind.³ Augustinus nennt nun zwar keines dieser Bücher mit seinem Titel, aber genaue Untersuchungen⁴ haben ergeben, daß es vor allem die Schriften Plotins gewesen sind. Durch Plotin angeregt hat er dann später, jedenfalls erst nach der Taufe, einzelne Schriften Platons gelesen, dessen Interpret ja Plotin nur sein wollte. Werfen wir einen kurzen Blick auf das

¹ Windelband W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen 1907 S. 175.

² Harnack Ad., Reden und Aufsätze, 2. Bd. Gießen 1904, I. Bd. S. 72.

³ Conf. VII. 15.

⁴ Löschke G., De Augustino Plotinizante. Jena 1880. — Grandgeorge L., Saint Augustin et le Néo-Platonisme. Paris 1896.

philosophische System Plotins, ohne welches die Weltanschauung Augustins kaum in ihrer Tiefe erfaßt werden kann.

An die Spitze des Weltalls stellt Plotin „drei göttliche Hypostasen“.¹ Wenn aber Plato als oberste Gottheit die göttliche Vernunft setzte,² die er mit dem Guten identifizierte, so ist bei Plotin die oberste Gottheit nicht der *νοῦς*, sondern das *πρὸ νοῦ*.³ Denn das Denken ist schon „ein Vielfaches“, das Erste aber kann nur eine „Einheit“ sein.⁴ So nennt er denn die oberste Gottheit durchweg „τὸ ἓν“, das Eine. „Das Eine selbst ist aber ein unbegreifliches Wunder, von dem man nicht einmal das Sein aussagen kann, um ihm nicht ein Attribut von einer anderen Sache beizulegen; ihm kommt in Wahrheit kein Name zu. Die Natur des Einen ist derartig, daß sie die Quelle des Besten ist und die Kraft, die das Seiende erzeugt.“⁵ „Daher sagt auch Plato, das Eine sei unsagbar und unbeschreiblich.“⁶ „Das erste Prinzip ist also Alles und Nichts von dem Seienden; Nichts, weil es früher ist als Alles; Alles, weil es die Quelle von Allem ist.“⁷ „Das erste Prinzip umfaßt alles andere, ohne darin aufzugehen, es besitzt alles, ohne davon besessen zu werden.“⁸ Das Eine ist zugleich das Gute, „das ursprüngliche Gute, das Gute an sich, über allem standhaft, allein gut ohne jede Eigenschaft, ungemischt über alles hinausliegend, die Ursache aller Dinge.“⁹

¹ *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* lautet die Überschrift vom ersten Buch der fünften Enneade. Für den griechischen Text der Werke Plotins kommt die Ausgabe von Volkmann 1883 in Betracht. Für die deutsche Übersetzung wurde meist die Übersetzung von Kiefer — Kiefer O., Plotins Enneaden. Jena und Leipzig 1905. 2. Bd. — benutzt, die auch Drews seinem größeren Werke über Plotin zugrunde legt mit dem Bemerkens, daß sie sich einerseits wie ein Original lese, dabei aber das weitgehendste Verständnis für den Urtext zeige. Cf. Drews Arth., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907. S. XII.

² Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen. II. S. 708.

³ VI. Enn. IX. 3.

⁴ V. Enn. VI. 2.

⁵ VI. Enn. IX. 5.

⁶ VI. Enn. IX. 4.

⁷ VI. Enn. VII. 32.

⁸ V. Enn. V. 3.

⁹ V. Enn. V. 13.

Jenes erste Prinzip bringt nun eine zweite Hypostase hervor, den *νοῦς*, den Urgeist. „Wie erzeugt nun jener Erste den Urgeist? Nicht anders, als indem er sich zu sich selber hinwendet und sich selber schaut, und dieses Schauen ist der Urgeist.“¹ In diesem Urgeist ist die Gesamtheit der Ideen, Formen und Kräfte geeint zum *κόσμος νοητός*, zur übersinnlichen Welt.² Aber in dieser übersinnlichen Welt gibt es kein Nebeneinander mehr, wie in dieser Welt, sondern, wie sie durch ihre Ewigkeit über die Zeit, so ist sie durch ihre Geistigkeit erhaben über den Raum. „Dort ist alles klar und durchsichtig, kein Dunkel begrenzt den Blick, sondern jedes Wesen schaut sich selbst und durchdringt sich selbst bis zur tiefsten Tiefe seines Wesens; denn das Licht ist dort überall von Licht umgeben; jedes Wesen faßt in sich selbst die ganze geistige Welt und schaut sich wiederum ganz in jedem Wesen. Darum ist überall Alles, Jedes ist dort Alles, und Alles ist Jedes.“³ Da nun diese Ideen, Formen und Kräfte erst den formlosen Stoff gestalten und so die Körperwelt hervorbringen, so sind sie in ihrer Gesamtheit das wahre Sein; zugleich aber sind sie göttlicher Natur. „Diese eine Natur, der Urgeist ist für uns alles Seiende, und wenn das, dann ist sie ein großer Gott, oder vielmehr nicht ein Gott, sondern die gesamte Gottheit. Sie ist trotzdem nur ein zweiter Gott, der sich uns kundgibt, bevor wir den obersten Gott gesehen haben.“⁴

Die dritte göttliche Hypostase ist die Allseele oder Weltseele *ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου* oder *ἡ ψυχὴ ὅλη* oder auch *ἡ ψυχὴ τοῦ παντός*. „Da der Urgeist vollkommen war, so mußte er erzeugen, und eine so große Fülle konnte nicht unfruchtbar sein. Das Erzeugnis des Urgeistes aber ist etwas, dessen Wesen im Nachdenken besteht.“⁵

¹ V. Enn. I. 7.² VI. Enn. II. 2.

³ V. Enn. VIII. 4. An diese Stelle erinnert sehr civ. Dei I. XXII c. 29, 6: „Gott wird uns dergestalt kund und anschaulich sein, daß er geschaut wird im Geiste von einem jeden einzelnen aus uns in uns, geschaut wird von einem im anderen, geschaut wird in sich selber, geschaut wird im neuen Himmel und auf der neuen Erde und in jeglicher Kreatur, welche alsdann sein wird usw.“

⁴ V. Enn. V. 3.⁵ V. Enn. I. 7.

Auch die Weltseele ist noch ein Gott. „Aus dem Guten stammt der Urgeist, aus dem Urgeist die Allseele.“¹

An diese Gotterzeugungen erinnerten auch die Mysterien und Göttermymen in ihrer Rätselsprache, wenn sie von Uranos den Kronos, und von Kronos den Zeus erzeugt werden ließen.² „Nimmt man das Gute als Zentrum an, den Urkreis als den unbeweglichen Kreis um das Zentrum, dann muß man die Allseele als den beweglichen Kreis ansehen;“³ und dann erklärt Plotin, warum der Urgeist ein unbeweglicher Kreis, die Allseele aber ein beweglicher Kreis sei: Der Urgeist blicke unentwegt zum Guten, zum Einen; die Allseele blicke zwar auch zum Einen und Guten, aber zugleich auch schon „auf das, was unter ihr ist“.⁴ Was befindet sich nun unter den göttlichen Hypostasen? Es ist die Materie, das Böse. Wie entstand sie? Woher kommt das Böse? „Da das Gute nicht allein bleibt, so entsteht notwendig durch das Ausgehen von ihm, oder, wenn man es anders ausdrücken will, durch das stete Hervorgehen und die stete Entfernung vom Ersten das Letzte, das heißt, nach welchem nichts mehr entstehen konnte, und das ist das Böse. Dieses letztere aber ist die Materie, welche nichts mehr vom Ersten enthält.“⁵ Dieses letzte, das Böse, ist körperlos *ἀσώματος*,⁶ aber aus ihm bildet der Urgeist vermittelst seiner Energie, *ἐνέργεια*, der Weltseele, die Körperwelt. Diese Bildung der Körperwelt vollzieht sich, indem die Allseele sich mit einem Teile, mit jenem, „mit welchem sie auf das unter ihr Befindliche schaut“, in die Materie versenkt. „Die Welt ist die Erscheinung der Weltseele und damit der Ideenwelt durch Vermittlung des Stoffes, sie ist, genauer, das Bild der Ideenwelt, wie sich dieses durch die Wirksamkeit der Weltseele im Stoff spiegelt.“⁷ Zum Verständnis der ganzen Ethik Plotins ist es notwendig, speziell seine Ansicht über die Entstehung des Menschen anzuführen.

¹ V. Enn. I. 8.² V. Enn. I. 7.³ V. Enn. VI. 4.⁴ V. Enn. VI. 4.⁵ I. Enn. VIII. 7.⁶ III. Enn. VI. 7.⁷ Drews Arth., Plotin und der Untergang der antiken Welt. Jena 1907 S. 173.

Die Menschenseele ist eine Ausstrahlung, eine Absonderung der Weltseele. „Blickt die Weltseele nicht mehr auf den Urgeist, dann wird sie ein Teil und dadurch vereinzelt. Sie macht sich daran, sich mit den äußeren Dingen zu vermischen und im Körper gegenwärtig zu sein. So ist sie denn gefangen, gefallen und gefesselt. Wendet sie sich aber zum Denken zurück, so sagt man, sie löse sich von den Fesseln und steige empor.“¹

So machte Plotin Gott zum Mittelpunkt des Alls. Alles strömt von Gott aus und strömt wieder zu Gott zurück. „Das Gute ist das, wovon alles abhängt, nach dem alles strebt, der Grund alles Seins, und dessen alles Sein bedarf; es selbst aber ist ohne Mangel, sich selbst genug, es bedarf nichts, es ist aller Dinge Maß und Grenze.“² „Es ist über das Sein, über die Tätigkeit, über den Geist, über das Denken erhaben. Von ihm hängt alles andere ab, während es selbst von nichts abhängt. Es ist das Wahre, nach dem sich alles sehnt. Es selbst muß ruhig bleiben, aber alles wendet sich zu ihm hin, wie der Kreis zum Mittelpunkte, von dem alle Radien ausgehen.“³

Gott ist also in der Weltanschauung Plotins Alles in Allem. An der Spitze das Eine, das Gute, umgeben vom Urgeist, den er erzeugt, von diesem die Allseele ausgehend, mit einem Teile dem Urgeiste zugewandt und in ihm den Einen schauend, mit dem anderen Teile das vom Ersten ganz Entfernte, das Böse, die körperlose Materie ergreifend, und so die Körperwelt bildend; aber auch wieder mit dem in die Materie versenkten Teile zurückstrebend zum Einen, nach dem ja alles strebt, von Stufe zu Stufe sich erhebend, „vom Niederen zum Angemessenen, vom Angemessenen zum Schönen, von der körperlichen Schönheit zur seelischen Schönheit, dann weiter empor bis zum Grund der Schönheit in der Seele, bis zuletzt zu dem Ersten, das von sich selbst schön ist“,⁴ „der unsagbaren Schönheit“.⁵ Auf dieser letzten Stufe findet aber kein Schauen mehr statt: „Der Ausdruck

¹ IV. Enn. VIII. 4.

² I. Enn. VIII. 1.

³ I. Enn. VII. 1.

⁴ V. Enn. IX. 1. 2.

⁵ I. Enn. VI. 8.

des Schauens ist vielleicht nicht richtig gewählt, es handelt sich hier vielmehr um eine andere Art zu sehen, eine Extase, ein Einfachwerden, ein Hingeben seiner selbst, ein Verlangen nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen mit ihm eins zu werden, was man im Allerheiligsten Schauen nennt.“¹ Einmal hat Plotin seine ganze Weltanschauung in wenige Sätze zusammengefaßt. Sie lauten: „Was von uns hienieden geliebt wird, ist sterblich und schädlich. Da ist unser Lieben nur auf Scheinbilder gerichtet und verkehrt sich oft in ihr Gegenteil, weil das, was wir liebten, nicht wahrhaft liebenswert war, noch das Gute, das wir suchten. Gott allein ist der wahre Gegenstand unserer Liebe. Wir müssen uns darum beeilen, aus dieser Welt hinauszugelangen, wir müssen Trauer empfinden über unsere Fesseln und müssen mit unserem ganzen Wesen Gott umfassen, damit wir keinen Teil mehr in uns haben, mit dem wir nicht Gott umfassen.“² Das ist der ganze Plotin.

Trotz des religiösen Schwunges, der dieser Philosophie eignet, wäre es verfehlt, sie eine christliche Philosophie zu nennen, oder gar, wie es neuestens Drews getan, zu behaupten, der Plotinsche Gottesbegriff und der christliche Gottesbegriff seien identisch, ja, die christliche Lehre von der Trinität stamme von Plotin.“ Der christliche und der neuplatonische Gottesgedanke sind wesensverschieden. „Plotins Denkweise bleibt ihrem innersten Kern nach heidnisch, sofern es die Eigentümlichkeit des Heidentums ist, das göttliche Wesen nicht als den in sittlicher Persönlichkeit frei

¹ VI. Enn. IX. 11.

² VI. Enn. IX. 9. Auf die näheren Einzelheiten der plotinschen Philosophie, soweit sie zum Verständnis Augustins nötig sind, wird im Verlauf der Abhandlung Rücksicht genommen werden.

³ Drews, Plotin S. 135. Mit Recht bemerkt schon Krüger zu dieser Behauptung: „Indes kann es sich in keinem Falle um mehr als eine formelle Beeinflussung handeln, denn die grundlegenden Unterschiede, die die christlich-kirchliche Trinitätslehre von der neuplatonischen trennen, springen in die Augen.“ (Krüger Gust., Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen 1905 S. 157.)

schaffenden Urheber der Welt zu erkennen.“¹ Noch ein zweiter Wesensunterschied waltet ob, und zwar in der Anthropologie. „Die durch das Christentum hervorleuchtende Würde des Menschen, als Ziel und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, war etwas der antiken Weltanschauung, von der auch Plotin ausging, durchaus Fremdes.“² Aber trotz dieser tiefgreifenden Unterschiede bleibt bestehen, daß die Philosophie Plotins für Augustinus die Vorhalle des Christentums geworden ist; hatte einst schon die Lektüre von Ciceros Hortensius ihn erschüttert und gemahnt, zur Religion der Kindheit zurückzukehren, so entzündeten „diese gewichtigen Bücher“ in ihm „ein unglaubliches Feuer. Im Sturm wurde ich mir selbst wiedergegeben. Wie von einer Reise zurückkehrend, ich bekenne es, blickte ich hin auf jene Religion, die mir als Kind eingepflanzt und in die feinsten Falten des Herzens hineingelegt worden war“.³ Allerdings hat auch Augustinus aus jenen „gewichtigen“ Büchern sehr viel mehr Christliches herausgelesen, als tatsächlich darin enthalten ist. Zum Schluß des dritten Buches gegen die Akademiker erklärt er, unsere zwei Prinzipien zur Erkenntnis der religiösen Wahrheit seien die Autorität Christi und die Vernunft. Für letztere wolle er sich der Führung der Platoniker⁴ überlassen, weil sie der Autorität Christi nicht widersprächen: *apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido*.⁵ Sobald er sich etwas mehr in das Christentum hineingelebt hatte, fand er schon Unterschiede zwischen Neuplatonismus und Christentum. Aber noch 4—5 Jahre, nachdem er obige Worte schrieb, schien ihm dieser Unterschied noch kein sehr großer zu sein, da er meinte, wenn Plato und seine

¹ Vogt Karl, *Neuplatonismus und Christentum*. Berlin 1836. S. 135.

² Neander, *Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buches in der zweiten Enneade des Plotinos*. Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrgang 1843. S. 315.

³ C. Acad. III. 5.

⁴ *Recentiores philosophi nobilissimi quibus Plato sectandus placuit noluerint se dici Peripateticos aut Academicos sed Platonicos. Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius. Civ. D. VIII. 12.*

⁵ C. Acad. III. 43.

echten Schüler wiederkehrten und das Christentum kennen lernen würden, so brauchten sie „nur wenige Worte und Meinungen zu ändern, und sie wären Christen“.¹ Und wie viel Christliches weiß er nicht noch um das Jahr 400 zu berichten, das er in den Schriften Plotins gefunden haben will! Abgesehen vom Dogma der Menschwerdung fänden sich dort alle Wahrheiten, die der Prolog zum Johannes-evangelium aufzählt, wenn auch mit anderen Worten.² Und das erklärt er noch zu einer Zeit, wo er über seine philosophischen Erstlingsschriften das Verdikt verhängt, „sie atmeten den Stolz der Schule“.³ Ob nicht diese Bücher ihm schon deshalb das Christentum empfahlen, weil die lateinische Übersetzung, in der er sie las, aus der Feder jenes hochberühmten Rhetors und Philosophen Victorinus stammte, der bei allem Ruhm und aller Gelehrsamkeit es nicht verschmäht, „den Nacken zu beugen unter das Joch der Demut, und die Stirn zu senken vor der Schmach des Kreuzes“?⁴ Aus dem ganzen ausführlichen Berichte Augustins über die Lebensgeschichte dieses Mannes,⁵ dem die Heiden auf dem Forum eine Bildsäule errichtet, und dessen Taufe für die Christen Roms ein Ereignis war, daß sie in der Kirche in lauten Jubel ausbrachen, klingt eine so ungeschwächte Bewunderung heraus, daß die Vermutung nahegelegt wird, er habe in den philosophischen Schriften dieses Mannes eine Art esoterischen Christentums gesehen. Diese Ansicht mußte noch dadurch bestärkt werden, daß Simplizian, des Ambrosius Diakon und späterer Nachfolger, ihn beglückwünschte, gerade diese Schriften zur Hand genommen zu haben, in welchen „überall von Gott und seinem Wort die Rede sei“.⁶

Allerdings waren Augustins Ansichten über das Christentum inzwischen wesentlich andere geworden. Er hatte Ambrosius gehört. In der Philosophie an Philo und dem Neuplatoniker Origenes, in der Theologie an Origenes und dem von diesem inspirierten Basilius, in der Ethik an Cicero

¹ De vera relig. 7.

² Conf. VII. 13 ff.

³ Conf. IX. 7.

⁴ Conf. VIII. 3.

⁵ Conf. VIII. 3—10.

⁶ Conf. VIII. 3.

gebildet,¹ sprach aus Ambrosius ein Geist, der in dem nunmehr Neuplatoniker gewordenen und mit Cicero vertrauten Augustinus verwandte Saiten treffen mußte. Auch hatte Augustinus begonnen, sich in die Schriften des hl. Paulus zu versenken, hatte hier gelesen, daß „aus Gott, durch Gott und in Gott alles ist“, daß Gott „in unzugänglichem Lichte wohnt“, daß „unser Wandel im Himmel ist“, und daß wir „hienieden keine bleibende Stätte haben, sondern nach einer zukünftigen trachten“,² Gedanken, die er sehr wohl mit den Schriften Plotins in Einklang bringen konnte.

Hat so der spiritualistische Gedankeninhalt des Neuplatonismus Augustinus positiv dem Christentum nahe gebracht, so hat er auch durch seine negative Kritik das schwerste Hindernis beseitigt, das Augustin bislang der katholischen Kirche ferngehalten hatte. Bisher hatte er sich Gott nur als irgendeine, wenn auch ätherische, körperliche Substanz gedacht; darin hat er später fast den einzigen Grund erkannt, weshalb er immer wieder in Irrtum verfallen war.³

Jetzt lernte er Gott als einen unendlichen Geist kennen. Plotin belehrte ihn: „Das Eine, das wir suchen, ist das Prinzip aller Dinge, das Gute und das Erste. Wer aber beim Schauen sich dieses Prinzip als eine Größe, Gestalt oder Masse vorstellt, hat nicht den Geist zum Führer des Schauens.“⁴

So hat denn Augustinus in der Tat allen Grund gehabt, Gott zu danken, daß er ihn gerade der neuplatonischen

¹ Cf. Bardenhewer Otto, *Patrologie*. 2. Aufl. Freiburg 1901. S. 378 ff.

² Röm. XI. 36; I. Tim. VI. 16; Phil. III. 20; Hebr. XIII. 14.

³ Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem cogitare nisi moles corporum non noveram, neque enim videbatur mihi esse quidquam, quod tale non esset, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. Conf. V. 19. Deshalb schließt er auch seine Bücher gegen Faustus mit folgenden Worten: „Denkt oder glaubt die Natur Gottes als unbedingt, unveränderlich, unkörperlich und sofort werdet ihr keine Manichäer mehr sein.“ C. Faust. XXIII. 9.

⁴ VI. Enn. IX. 3. „Unter dem Einfluß der Neuplatoniker gewann er erst eine volle Vorstellung von Gottes Geistigkeit, von seiner völligen Erhabenheit über allen Raum.“ Dorner A., *Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophischen Anschauungen*. Berlin 1873 S. 53.

Philosophie zugeführt,¹ und das Lob, das er noch als Bischof dem Plato und den „Wiederbelebern“² der platonischen Gedanken spendet, zeigt, daß das Studium des Neuplatonismus mehr als eine bloße Episode für ihn bedeutet.“

4. Die Bekehrung Augustins.

So ward denn unter dem Einflusse der neuplatonischen Philosophie mehr und mehr Licht im Geiste Augustins. Doch Augustinus hat nicht bloß nach einem rein verstandesgemäßen Gotterfassen gerungen. Gott war ihm ebenso sehr Ziel seines nach Wahrheit hungernden Verstandes als seines nach Glück und Seligkeit lechzenden Herzens. Mochte er auch die materialistische Denkweise, die seinen Geist von Gott ferngehalten, überwunden haben, die materialistische Lebensweise war noch nicht überwunden; schwer zog ihn nieder die Anhänglichkeit an die irdischen Güter; und das war das größte Hindernis für den beseligenden Besitz Gottes.

Zwar fehlte es nicht an Ansätzen zur Beseitigung auch dieses Hindernisses. Schon die Erfassung Gottes als des höchsten Gutes schloß eine Beurteilung und zugleich eine Verurteilung aller anderen Güter, die nicht Gott sind, in sich. Auch ist ihm damals schon der platonische Begriff vom Nicht-Sein der endlichen Dinge bekannt gewesen, oder — um die plotinische Modifikation desselben Gedankens zu geben — die Lehre, daß die erzeugten endlichen Dinge sich zu der erzeugenden Gottheit verhalten, wie der wesenlose Schatten zum Körper, Auffassungen, die ebenfalls die irdischen

¹ Conf. VII. 26.

² *os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus est.* C. Acad. III. 41.

³ „si on doit admettre dans saint Augustin une inspiration philosophique d'origine hellénique, cette inspiration ne peut avoir sa source que dans le néo-platonisme.“ Grandgeorge I. c. S. 57.

Güter, an die sich sein Herz so sehr geklammert hatte, notwendig entwerten mußten gegenüber dem reinen, schlecht-hinigen Sein, dem er so gerne sein ganzes Herz geweiht hätte.

Solche Erwägungen mögen nun im Einzelfalle ein Herz bestimmen, nach der Idee zu leben; aber auf die Dauer wird der „Zauber der Vergänglichkeit“ stärker sein als alle blutlosen Deduktionen der Logik. Das gilt allgemein; wievielmehr von einer Feuerseele wie Augustinus? Er sah das Ideal des gottseligen Lebens wie Moses das gelobte Land, von ferner Bergeshöhe. Er war seines Gottes gewiß, aber er war nicht fest in Gott.¹ Zwischen seiner Seele und Gott türmte sich wie ein schier unübersteigbares Hindernis die Welt, und er konnte, wenn auch theoretisch, so doch nicht praktisch den Weg finden, der ihn in unmittelbare Berührung und in seligen Besitz dieses Gottes, des Gottes seines Herzens, brachte; und in dem Maße, wie dieser Gott ihm unter dem Einflusse der Predigten des heil. Ambrosius und der Lektüre der paulinischen Briefe nähergerückt wurde, empfand er die Anhänglichkeit ans Irdische als drückende Fessel. „So litt ich Not und Pein und verklagte mich bei mir selbst, heftiger noch als gewöhnlich und ich wandte und drehte mich in meinen Banden, um völlig zu brechen, was mich, wenn auch nur noch schwach, festhielt. Aber es hielt mich fest.“² Da kam auch ihm die Stunde von Damaskus. Nicht Plato oder Plotin, nicht Paulus oder Ambrosius gaben ihm seinen Gott — derselbe Gott, der dem Leben des Saulus seine Wendung gegeben, griff ein, ebenso unmittelbar in jenem Garten zu Mailand, wie einst vor den Toren von Damaskus. Die Gnade Gottes „durchstrahlte das Herz mit dem Lichte hellster Zuversicht“,³ daß er alles Glück und allen Frieden finden werde „nicht in

¹ „Damals, als ich jene Bücher der Platoniker gelesen, habe ich, von ihnen ermahnt, nach der unkörperlichen Wahrheit zu streben, das was unsichtbar ist an dir, durch die Vermittlung der Geschöpfe denkend erfaßt. Ich ward zurückgestoßen, aber ich ahnte doch, was mich die Finsternis meines Geistes nicht schauen ließ . . . Gewißheit hatte ich, aber ich war zu schwach, deiner zu genießen.“ Conf. VII. 26.

² Conf. VIII. 25.

³ Conf. VIII. 29.

Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Unkeuschheit und Unzucht, nicht in Zank und Neid“, sondern in der vollständigen Hingabe an Jesum Christum; und zugleich machte sie es ihm süß, „die Nichtswürdigkeiten zu entbehren, und den Nacken unter das milde Joch und die Schultern unter die leichte Bürde Jesu Christi zu beugen“. ¹ Da zuerst empfand er jenen inneren Seelenfrieden, nach dem mehr denn zwanzig Jahre „das Mark seiner Seele geseufzt“; er hatte Ehren und Ansehen, die Früchte des Reichtums und die einschmeichelnden Sinnenfreuden der Liebe genossen, aber all' das ließ sich nicht vergleichen mit jener Seligkeit, die er damals verkostet. Da ward die irdische Liebe aus seinem Herzen vertrieben; da ward die Gottesliebe ausgegossen durch den Hl. Geist, der ihm gegeben ward; da zog Gott ein in seine Seele, er, „die einzig sichere Wonne“ ² der Herzen, „süßer als jede Wollust, heller als jedes Licht, erhabener als jede Ehre“. Da ward er fest in Gott; Gott war „sein“ Gott geworden und nach Jahren des Sturmes kam sein Herz zum Frieden.

War so für Augustinus die Gottesidee der leitende Gedanke bis zu seiner Bekehrung, und war die Bekehrung nichts anderes als das Finden dieses Gottes, so war noch viel mehr in der Weltanschauung des einmal Bekehrten die Gottesidee der Grundzug: Gott war ihm das Glück des Menschen, das letzte Wort der Wissenschaft, das Ziel aller Tugend, der tiefste Grund, aus dem heraus das schwere Problem des Bösen sich löste, die vorbildliche und bewirkende Ursache alles Seins, der natürlichen Ordnung so gut wie der übernatürlichen, mit einem Worte, Gott war ihm „Alles in Allem“.

¹ Conf. IX. 1.

² Conf. VIII. 10.

³ Conf. IX. 1.

II. Gott und Glück.

Mit Recht sagt Harnack, das System des Neuplatonismus sei „eine Anweisung zum seligen Leben“.¹ Die Glückseligkeit des Menschen besteht aber nach Plotin in nichts anderem, als in der Vereinigung des Menschen mit dem „Besten“; Gott ist das Glück des Menschen.² So hat denn der Neuplatonismus Augustin „das Ziel des Weges, das beseligende Vaterland“³ gezeigt; aber „etwas anderes ist es, von waldiger Bergeshöhe die Heimat des Friedens zu erblicken, und etwas anderes, auf dem sicheren Wege dahin zu sein“.⁴ Was ihm die Philosophie gezeigt, das gab ihm in der Stunde der Bekehrung die Gnade Christi; da erkannte er nicht nur, daß Gott das Glück des Menschen sei, er empfand es. Zeit seines Lebens ist er nicht müde geworden zu predigen, daß einzig der Besitz Gottes imstande sei, den Menschen glücklich zu machen. Wie ein rauschender Akkord zieht sich dieser Gedanke durch alle seine Schriften, am stärksten durch jene, deren Abfassung noch unmittelbar unter dem Einflusse jenes ersten Glücksrausches standen. Hier betont er das Glück, das der Besitz Gottes und die wahre Gotteserkenntnis mit sich bringen so stark, daß kaum noch ein Unterschied scheint zwischen der Seligkeit hienieden und der Seligkeit im Jenseits. Leben und Erfahrung haben seine Aussprüche gemäßigt und

¹ Reden und Aufsätze. Bd. I. S. 72.

² Inhalt des vierten Buches der ersten Enneade, das den Titel führt: *Περὶ εὐδαιμονίας*, über die Glückseligkeit. Richter faßt in seinen neuplatonischen Studien den Kernpunkt dieses Buches zusammen in die Worte: „Jene leben im höchsten Sinne wohl, denen das Gute und Eine innewohnt, so daß Glücklicheben im Leben im Guten besteht.“ (Richter Arth., Die Ethik des Plotin S. 41.) Übrigens finden sich in den Ausführungen Augustins über „Gott und Glück“ viele Anklänge an die Schriften des Laktanz, besonders an dessen *De vita beata*, das siebte Buch der *Divinarum institutionum*.
³ Conf. VII. 26. ⁴ Conf. VII. 27.

ihn gelehrt, hienieden weniger zu erwarten. Der Priester und Bischof spricht lieber von dem „Frieden“, den Gott der Seele bringt, und wenn er trotzdem den Ausdruck „Glück“ beibehalten hat, so hat er ihn in modifiziertem Sinne verstanden wissen wollen: *Hic autem dicimur beati, quando pacem habemus, quantulacunque hic haberi potest in vita bona: sed beatitudo illi quam finalem dicimus comparata, prorsus miseria reperitur.*¹ In diesem Sinne bemerkt er auch, rückblickend auf einige Ausführungen in den Soliloquien: *Nec illud mihi placet quod in ista vita Deo intellecto iam beatam esse animam dixi, nisi forte spe.*²

Daß Augustinus Gott als den „Beglücker“ des Menschen darstellt, war eine Tat von höchster Bedeutung. So, indem er des Menschen Wohl und Wehe, Seligkeit und Unseligkeit in den Besitz Gottes setzte, verknüpfte er Mensch und Gott mit unzertrennlichem Bande und gab dem Menschen den höchsten Schwung, sich Gott zum einzigen Ziele des Lebens und Strebens zu setzen.

Bei seinen Erörterungen, in denen er Gott als den Beglucker des Menschen darstellt, geht er meist vom Glückseligkeitstrieb aus. Der Drang nach Glückseligkeit liegt in jedem Menschen, aber er ist dem in der Alltäglichkeit Dahinlebenden oft, wenn nicht fast immer, ein unbewußter. Augustinus hat es sich angelegen sein lassen, diesen Trieb zu einem möglichst bewußten, zu einem möglichst tief empfundenen zu machen.

Der Drang nach Glückseligkeit, so lehrt er, ist eine elementare Gewalt jeder Menschenseele.³ Jeder Mensch behauptet, ohne im geringsten daran zu zweifeln, daß er glücklich werden will.⁴ Es gibt keinen Menschen, der nicht nach Glückseligkeit strebt.⁵ Selbst der Sünder, der sich tatsächlich unglücklich macht, will durch die Sünde glücklich werden.⁶ Der Glückseligkeitsdrang ist mit der Menschen-

¹ Civ. D. XIX, c. 10.

² Retr. I. c. IV, 5.

³ De beat. vit. 10.

⁴ De lib. arb. II. 26.

⁵ Conf. X. 20.

⁶ Ep. 130, 9: nam et qui pessime et perditte vivunt, nullo modo ita viverent, nisi eodem modo se esse vel posse fieri beatos putarent.

natur gegeben.¹ Schon die heidnischen Denker haben erkannt, daß jeder Mensch nach Glück strebt.² Es ist geradezu unmöglich, nicht glücklich sein zu wollen: *Felices esse volumus et infelices esse nolumus sed nec velle possumus.*³

So und ähnlich rief Augustinus jedem Menschen die Tatsache, daß er von Natur aus nach Glückseligkeit strebe, ins Bewußtsein. Daran anknüpfend untersuchte er, was im einzelnen die Menschen als ihr Glück erstreben, um dann zu erweisen, daß einzig Gott imstande sei, den Menschen glücklich zu machen.

Noch war die erste Schrift nach der Bekehrung, die Schrift *Contra Academicos*, nicht vollendet, als er dem Glückseligkeitsproblem eine eigene Schrift, *De vita beata*, widmete. Und die Quintessenz dieser Schrift? Glücklich ist, wer ein immer bleibendes, durch keine Schicksalsgewalt entreißbares Gut besitzt. Dieses Gut ist aber allein Gott. Wer also Gott besitzt, ist glücklich.⁴

In der ein Jahr später verfaßten Schrift *De moribus ecclesiae catholicae* steht wiederum das Problem „Gott und Glück“ im Mittelpunkt der Abhandlung. „Alle wollen wir ein glückseliges Leben führen. Es ist im ganzen Menschengeschlechte nicht einer, der dieser Behauptung nicht sofort beipflichtete, noch ehe sie ganz ausgesprochen ist . . . Das glückselige Leben wird gefunden, wenn dasjenige, was das Beste für den Menschen ist, geliebt und besessen wird.“⁵ Und dann wird das Thema variiert: „Gott nachgehen heißt nach Glück streben, ihn finden heißt glücklich sein.“ *Secutio Dei beatitatis appetitus est, consecutio autem ipsa beatitas.*⁶

Ging nun Augustinus zuerst von dem Begriffe eines „bleibenden, von keiner Schicksalsgewalt entreißbaren Gutes“, ⁷

¹ *Civ. D. l. X. c. 29 n. 1*: naturaliter indidit nobis ut beati immortalesque esse cupiamus.

² *De trin. XIII. 7.*

³ *De trin. XIII. 4.*

⁴ *De b. vita II*: Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere, quod semper manet nec ulla saeviente fortuna eripi potest.

⁵ *De morib. eccl. cath. 4.*

⁶ *De morib. eccl. cath. l. c.*

⁷ *De b. vit. II.*

dann von dem Begriffe des „höchsten Gutes, was für den Menschen am besten ist“¹ aus, so hat ihm später der Begriff bonum allein schon genügt, um daraus Gott als den Beglückter des Menschen zu erweisen. Das, was die ratio formalis ist, unter der der Mensch die Dinge erstrebt, muß den Menschen glücklich machen, weil es ja eben nicht wegen etwas Anderem, sondern seiner selbst wegen geliebt wird. *Eo enim fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud iam non propter aliud, sed propter seipsum diligatur.*² Was der Mensch aber erstrebt, erstrebt er sub ratione boni. Gelangt er also in den Besitz des schlechthin Guten, dann kommt das Strebevermögen zur Ruhe, es hat nichts mehr, worüber hinaus es streben soll, der Mensch ist glücklich. Nun hatte Augustinus, noch bevor er las: *Nemo bonus nisi unus Deus*³ durch die platonische Philosophie Gott als das summum bonum kennen gelernt. So konnte denn der Theologe und der Philosoph Gott definieren als summum bonum, bonum omnium bonorum, bonum a quo sunt omnia bona, bonum sine quo nihil est bonum et bonum quod ceteris est bonum.⁴ Daraus ergab sich von selbst der Schluß: consecutio Dei beatitas.

Aber Augustinus kennt noch einen anderen Beweis für die Wahrheit, daß Gott das Glück des Menschen sei, den er mit Vorliebe anwendet, wenn er sich vor einem weniger gebildeten Publikum weiß, als es die philosophierenden Freunde von Cassiciacum waren: dann beruft er sich auf die Erfahrung. Das Menschenherz ist so groß, so weit, so unermesslich, daß nichts imstande ist es auszufüllen, als ein unendliches Gut. Was nicht Gott ist, kann nicht sättigen und befriedigen. „O wie groß ist doch die menschliche Natur! Was geringer ist als du, o Gott, kann ihr in keiner Weise genügen, um zu Ruhe und Frieden zu gelangen.“⁵ „Wehe der verwegenen Seele, die dich verläßt in der Hoffnung, etwas Besseres zu finden. Sie wendet sich hin und her, rückwärts, seitwärts, abwärts und alles ist hart, du allein

¹ De morib. ecc. cath. 4.

² Ep. 180, 30.

³ Marc. X. 18.

⁴ Enarr. in ps. 134, 6.

⁵ Conf. XIII. 9.

bist Ruhe.“¹ Denn die Seele ist für Gott geschaffen, d. h. geweitet,² daß sie den unendlichen Gott in sich aufnehmen kann und daher unruhig, d. h. unzufrieden, friedlos, bis Gott ihre „Weite“ mit seiner Unendlichkeit ausfüllt. Der ganze Erfahrungsbeweis gipfelt in dem Satz: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*³

Gott ist also das Glück des Menschen, die Stillung jenes heißen, stürmischen Dranges, der jedes Menschenherz durchbebt, des Glückseligkeitsdranges. Glückselig die Seele allein, die Gott erlangt,⁴ die Gott besitzt;⁵ glücklich leben heißt sich freuen an Gott, über Gott, wegen Gott.⁶ Gott ist unsere einzig sichere Wonne.⁷ Niemand anders als Gott ist unser Friede und unsere Ruhe.⁸ Glückselig die Seele, in der Gott wohnt,⁹ die Gott genießt.¹⁰ Ihm anhangen ist das einzige Gut des Menschen: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est.*¹¹ Keinen Spruch der Hl. Schrift hat er wohl so oft im Munde geführt wie diesen.

In den Konfessionen¹² gibt er auch den tiefsten und letzten Grund an, weshalb der Mensch nur durch den Besitz Gottes glücklich werden kann. An die Spitze seiner Untersuchung stellt er den schönen Satz: *Cum te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te ut vivat anima mea. Vivit corpus meum de anima mea, vivit anima mea de te.*¹³ Nach diesem glücklichsten Leben, also nach Gottbesitz streben alle Menschen: *Nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est?*¹⁴ Und nun wirft er die Frage auf, woher denn dieses elementare Streben nach Gott komme: *Ubi noverunt eam ut sic volunt*

¹ Conf. VI. 26.

² Enarr. in ps. 118 ser. IX. 6: *quam enim latum est ubi deambulat Deus! In hac latitudine diffunditur caritas in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis . . . Multa dici possent de ista cordis latitudine.*

³ Conf. I. 1.

⁴ De morib. ecc. cath. 10.

⁵ Enarr. in ps. 32 serm. II. 18.

⁶ Conf. X. 32.

⁷ Conf. VIII. 10.

⁸ Enarr. in ps. 84, 10.

⁹ Civ. D. VII 27, 2.

¹⁰ Retr. I. 1, 9.

¹¹ Ps. 72, 28.

¹² Conf. X. 29—38.

¹³ I. c. 29.

¹⁴ I. c. 29.

eam? Ubi viderunt eam ut amarent eam?¹ Und in Erinnerung an die neuplatonische Präexistenzlehre fragt er: iam beati fuimus aliquando? utrum singillatim omnes, an in illo homine qui primus peccavit?² Wir müssen ganz bestimmt irgendeine Kenntnis vom glückseligen Leben — also auch von Gott, der ja das glückselige Leben ausmacht — haben, sonst wäre die Tatsache, daß alle Menschen so energisch nach Glückseligkeit streben, unerklärlich: Nec ego tantum aut cum paucis sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus non tam certa voluntate vellemus.³ Und endlich bringt er die Lösung: Wenn der Mensch auch fern von Gott ist, so ist doch Gott nicht fern vom Menschen; Gott ist im Menschen, wenn der Mensch auch mit seiner Liebe aus sich herauseilt hin zu den sichtbaren Geschöpfen. Und im Menschen weilend hört Gott nicht auf „zu rufen und zu schreien, zu blitzen und zu donnern, bis der Mensch sich zu Gott zurückwendet und unter der Berührung Gottes in heiligem Gottesfrieden entbrennt.“⁴

So knüpfte Augustinus des Menschen Wohl und Wehe an Gott, machte Gott zum Zielpunkt des gesamten menschlichen Strebens, gab seiner ganzen Weltanschauung eine Konzentration in Gott, daß in ihr wie in einem Planetensystem, jedes Geschöpf um Gott, seine Sonne, kreisen muß.

Augustin hat jedem Geschöpfe seine Stellung zu Gott angewiesen, besonders dem vorzüglichsten Geschöpfe, dem Menschen. Hierin liegt die hervorragende Bedeutung Augustins für die gesamte Theologie. Mag die Einzelforschung überboten haben, was er in Einzelfragen gelehrt; in der Gesamtauffassung dessen, was die Theologie will und soll, wozu der Mensch und jedes Geschöpf da ist, darin ist er der unübertroffene Meister, der Steuermann, der nie irrt. Nach Zeiten der Erschlaffung im theologischen Forschen hat man immer wieder auf Augustinus zurückgegriffen und die Großen unter den Theologen verehren ihn als ihren Meister.

¹ Conf. X. 29.² l. c. 29.³ l. c. 31.⁴ l. c. 38.

III. Gott und Wissenschaft.

In den Konfessionen hat uns Augustinus die Geschichte seiner Bekehrung erzählt. In fast dramatischen Bildern schildert er uns das Ringen zwischen Natur und Gnade. Endlich siegt die Gnade, und der Neubekehrte begibt sich aus der Großstadt in die stille Einsamkeit von Cassiciacum, um sich hier auf den Empfang der Taufe vorzubereiten. Nach den Schilderungen der Konfessionen erwartet man in Cassiciacum einen ernsten Büsser zu finden, der seine Tage unter Gebet und Tränen und Betrachtungen verbringt. Statt dessen tritt uns ein heiteres Landidyll entgegen. Augustinus ordnet das Hauswesen und beschäftigt sich mit Landarbeit.¹ Die freie Zeit verbringt er mit philosophischen Gesprächen, die er mit seinen Freunden veranstaltet, bei gutem Wetter auf grüner Wiese, im Schatten der Bäume, bei schlechtem Wetter in der Badeanlage.² Er korrespondiert fleißig mit seinen Bekannten in Afrika,⁴ er liest eifrig Virgil,⁵ seinen Lieblingsschriftsteller, dem er manchmal die ganze freie Zeit des Tages widmet,⁶ während er die ihm von Ambrosius empfohlene Lektüre des Isaias unterläßt, weil er noch kein Verständnis dafür hat;⁷ er freut sich an den poetischen Versuchen des Licentius, den er nur vor einem „zuviel“ in dieser Richtung warnt,⁸ und es fehlt nicht an humorvollen Bemerkungen⁹ und lauten Heiterkeitsausbrüchen.¹⁰ Aber Mittelpunkt seiner geistigen Tätigkeit, der er selbst einen

¹ C. Acad. I. 14. II. 25.

² C. Acad. II. 25. III. 1. De b. vita. 23.

³ C. Acad. II. 10.

⁴ C. Acad. II. 25.

⁵ C. Acad. I. 14. II. 10. De ord. I. 26.

⁶ C. Acad. I. 15.

⁷ Conf. IX. 13.

⁸ C. Acad. II. 10. III. 7.

⁹ C. Acad. II. 10. de ord. II. 18.

¹⁰ De b. vita 16. 27.

Teil der Nachtruhe opfert,¹ ist die Philosophie. An seinen Gönner Romanianus schreibt er: „Die Philosophie nährt und erquickt mich jetzt in der Muße, nach der ich mich so sehr gesehnt; sie hat mich frei gemacht vom Aberglauben der Manichäer, in den ich mich mit dir gestürzt. Denn sie lehrt mich in Wahrheit, daß schlechterdings keinem Ding ein Wert beizulegen, daß vielmehr alles geringzuschätzen sei, was mit sterblichen Augen geschaut wird und überhaupt Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist. Die Philosophie verspricht den wahren und verborgenen Gott klar zu zeigen, und sie läßt mich ihn bereits wie durch lichtiges Gewölk erblicken.“²

Die Schriften, die er in jenen Tagen zu Cassiciacum, sowie unmittelbar nach der Taufe verfaßt — es sind dies die Schriften gegen die Akademiker, über das glückselige Leben, über die Weltordnung, die Soliloquien, über die Unsterblichkeit der Seele, der Dialog über die Quantität der Seele sowie das große Werk über die Musik —, sind philosophische Werke nach Inhalt und Form, und das in einem Grade, daß nicht ohne eine gewisse Berechtigung behauptet werden konnte, abgesehen von dem einen oder anderen christlichen Passus, abgesehen von der „christlichen Färbung“, dem „christlichen Einschlag“, seien diese Schriften nichts anderes als eine Repristinierung heidnisch-philosophischer Gedanken.³

Den Schlüssel zu dieser auf den ersten Blick befremdenden Geistesstimmung Augustins gibt uns die neuplatonische Philosophie. Nach Plotin entsteht der Mensch dadurch, daß ein Teil der All-Seele, statt auf den Urgeist und in ihm auf das Eine hinzuschauen, auf die unter ihr sich befindliche Materie hinschaut. Durch diese Abschweifung vom Einen wird die Weltseele zerteilt, und die Teilchen sinken herab und herein in die Materie, die sie denkend angeschaut. „Blickt die Weltseele nicht mehr auf den Urgeist, dann wird

¹ De ord. I. 6.

² C. Acad. I. 3.

³ Loofs in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. II. S. 270.

sie ein Teil und dadurch vereinzelt. Sie macht sich daran, sich mit äußeren Dingen zu vermischen und im Körper gegenwärtig zu sein. So ist sie denn gefangen, gefallen und gefesselt. Wendet sie sich aber zum Denken zurück, so sagt man, sie löse sich von den Fesseln und steige empor.“¹ Die Erlösung des Menschen, die Vereinigung des Menschen mit Gott, vollzieht sich durch Denktätigkeit. Die Philosophie führt also notwendig zu Gott. Diesen Gedanken entwickelt Plotin grundsätzlich im dritten Buch der ersten Enneade. Es beginnt: „Welche Kunst, Methode oder Beschäftigung kann uns dahin emporführen, wohin wir reisen müssen? Das Ziel dieser Reise, nämlich das Gute und den ersten Urgrund haben wir ja bereits behandelt und vielfach erwiesen.“ Und dann gibt er die Antwort auf die zuerst gestellte Frage: „Wer seiner Natur nach ein Philosoph ist, der kann emporgeführt werden.“²

Daher an einer späteren Stelle dieses Buches das Wort: „Was ist also Philosophie? Das Wertvollste.“³ Das Wissen hat also bei Plotin „ethische Bedeutung“, und nur insofern es ethische Bedeutung hat, hat es Wert. Es dient dazu, weltfrei zu machen und zu Gott zu führen. Bei der Unterschätzung der Willensbestrebungen nimmt es unter den menschlichen Tätigkeiten den höchsten Rang ein.“⁴

Und Zeller bemerkt: „Die Philosophie des Plotin hat von Haus aus, wie der Neuplatonismus überhaupt, einen religiösen Charakter; sie läßt sich im ganzen und großen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in all ihren Teilen von dem Gedanken an die Gottheit und von Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen. Für Plotin selbst fällt daher die Religion mit der Philosophie vollkommen zusammen.“⁵ Bedenkt man nun, daß Augustinus zur Zeit seiner Bekehrung und noch mehr kurz nach seiner Bekehrung Bücher dieser philosophischen Richtung las, und

¹ IV. Enn. VIII. 4.² I. Enn. III. 1.³ I. Enn. III. 5.⁴ Richter Art., Neuplatonische Studien. Die Ethik des Plotin. S. 46.⁵ Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen. 4. Aufl. II. Bd. III. Abtlg.

nicht nur las, sondern sich dermaßen an ihnen begeisterte, daß sie in ihm „einen unglaublichen Brand entzündeten“,¹ so versteht man, warum er schreiben kann: *Ipsa (philosophia) verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iamiam per lucidas nubes dignatur.*²

Die Philosophie ist ihm der Hafen, de quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur.³ Er spricht sogar von den „hochheiligen Gemächern der Philosophie“.⁴ Ihre einzige Aufgabe ist es, zur Gotteserkenntnis zu führen: *Nullum aliud habet negotium vera philosophia quam ut doceat, quid sit omnium rerum principium sine principio.*⁵ Sie läßt uns Gott erkennen so klar wie die Sonne: *Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.*⁶ Ist es nicht reinsten Neuplatonismus, in dem selbst die Lehre von der Präexistenz der Seele⁷ anklingt, wenn er schreibt: „Die Hingabe der Seele an das Sterbliche ist ihr Fall. Deshalb muß sie zur Vernunft wieder zurückkehren. Sie ist's, die den Menschen vom Tiere scheidet. Aber was sterblich an ihm ist, trennt ihn von Gott. Hält sie sich nicht zur Vernunft, so sinkt sie herab zum Tier. Wendet sie sich nicht vom Sterblichen ab, kann sie nicht göttlich sein.“⁸

Die Vernunft ist ihm die *dux ad Deum*.⁹ All diese Äußerungen erklären sich daraus, daß damals für Augustinus, ganz im Geiste der neuplatonischen Philosophie, philosophisches Denken und religiöses Erfassen identisch war. Philosophieren bedeutet ihm soviel wie Gott suchen, und das letzte Wort der Wissenschaft, so meinte er, könne nicht anders lauten als „Gott“. So ist denn der Neubekehrte Philosoph gewesen, bewußt nur Philosoph, weil er wähnte, so in der vollkommensten Weise Theologe zu sein. Er

¹ 1 C. Acad. II. 5.² C. Acad. I. 3.³ De beat. vita I.⁴ De Ord. I. 31.⁵ De ord. II. 16.⁶ Sol. I. 12.⁷ Der nähere Nachweis dafür, daß Augustinus damals noch an eine Präexistenz der Seele glaubte, wird in dem Kapitel „Gott und Seele“ gebracht werden.⁸ De ord. II. 31.⁹ De ord. II. 30.

hatte erkannt und erfahren, daß Gott allein seinem stürmischen Herzen Glück und Frieden bringen könne; die Philosophie schien ihm, dem Neuplatoniker, der Weg zu Gott zu sein. Von dieser Auffassung sind die frühesten Werke Augustins getragen. Es sind rein philosophische Abhandlungen, aber sie wollen theologische Abhandlungen sein. Nur ausnahmsweise, und dann entweder Gedankengänge einleitend oder abschließend, nicht ein einziges Mal aber ausschließlich beweisend, wird ein Wort der Hl. Schrift angeführt; Augustinus operiert fast ausschließlich mit Gründen der natürlichen Vernunft,¹ und dennoch sind alle Schriften dem Geiste nach theologische Schriften; alle sind auf Gott gestimmt, jede einzelne ein Wegweiser zu Gott.

Die Schrift *contra Academicos* handelt von der Tatsache der Gewißheit gegenüber dem Skeptizismus der Akademiker. Aber im Hintergrunde der Erörterung steht der Gedanke, daß der Mensch der gewissen Erkenntnis göttlicher Dinge bedürfe, um glücklich zu sein. Selbst Licentius, der den Standpunkt der Akademiker vertritt, muß zugeben, um seine Position noch einigermaßen zu halten, ein wenn auch nie zur vollen Gewißheit vordringende Forschen sei deshalb gut, weil es den Geist von der Fülle des Körpers befreie, daß er sich auf sich selbst zurückziehe, sich auf Gott richte und dadurch verdiene, die göttliche Wahrheit einst ganz zu verkosten.

Der Inhalt von *de beata vita* sucht durch Gründe der Vernunft zu beweisen, daß Gott allein den Menschen glücklich zu machen imstande sei.

Die zwei Bücher *de ordine* beweisen, daß alles, sowohl das Gute als das Böse, von der göttlichen Weltordnung eingeschlossen sei, lenken aber die ganze philosophische Betrachtung auf Gott durch die Definition: *ordo est, quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum.*² Die Soliloquien sind der ergreifende Erguß einer gottsuchenden Seele. *Quid ergo*

¹ Treffend sagt Thimme W., Augustins geistige Entwicklung, Berlin 1908 S. 27: „Das Christentum mußte, um sich zu legitimieren, seine Übereinstimmung mit der Philosophie nachweisen.“

² *De ord.* I. 27.

scire vis? . . . Deum et animam. Nihilne plus? Nihil omnino.¹

Ein drittes Buch der Soliloquien, das Augustinus angekündigt, ist nicht vollendet worden. In ihm gedachte er, wie Thimme² nachgewiesen, den Beweis zu führen, „daß das wahre wissenschaftliche Denken zur intelligibelen Anschauung, die die Seele im vorzeitlichen Dasein besaß, zurückführt.“

Die Schrift *de immortalitate animae* könnte man füglich übergehen, weil sie keine vollendete Abhandlung, sondern nur eine für den privaten Zweck zusammengestellte Sammlung von Gründen für die Unsterblichkeit der Seele ist, voller abgerissener Gedanken, und selbst für Augustinus in späteren Jahren kaum mehr verständlich.³ Aber für unseren Zweck ist es bemerkenswert, wie die Schrift vom Gottesgedanken beherrscht wird. Die Schrift soll die Unsterblichkeit der Seele dartun. Das Hauptargument lautet (wie im II. Buche der Soliloquien): Die Seele ist der Sitz der Wahrheit; die Wahrheit aber ist unvergänglich, also auch die Seele. Die Argumentation ist nicht beweiskräftig. Sie würde zutreffen bei einem Wesen, wo Sein und Wahrheit identisch ist, also bei Gott. Mag also auch dieser Beweis Augustins aufgegeben werden müssen, so zeigt doch der Umstand, daß er dem menschlichen Geist Eigenschaften beilegte, die nur dem göttlichen Geiste eignen, wie sehr die Gottesidee sein Denken beeinflusst hat. Dies tritt noch schärfer hervor an jener Stelle, wo er von der Erhabenheit der Seele über die Zeit spricht, durch *intentio*, die sich auf die Gegenwart, durch *memoria*, die sich auf die Vergangenheit, durch *expectatio*, die sich auf die Zukunft bezieht,⁴ und dabei die Erhabenheit über die Zeit zum Zweck des Beweises in einer Weise betont, wie sie nur dem göttlichen Wesen eignet.⁵

Die Schrift *de quantitate animae* beweist die Geistigkeit der Seele u. a. aus ihrer Fähigkeit, die Sinnenwelt zu über-

¹ Solil. I. 7.

² Thimme W., l. c. S. 122.

³ Retr. I. 5, 1.

⁴ De immort. an. 3, 4.

⁵ Wörter Friedr., Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus. Paderborn 1892. S. 169.

winden und zu Gott aufzusteigen. Sichtlich von letztem Gedanken gefesselt, verläßt Augustin die Beweisführung und gibt in breitester Ausführlichkeit eine Theorie des Aufsteigens der Seele zu Gott in sieben Stufen.¹

So offenbart die Beschäftigung Augustins mit philosophischen Problemen, was ihm die Philosophie war; nicht nur hat er keinen Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie gekannt, ihm war die Philosophie eine Führerin zu Gott. Während in den angeführten Werken Augustins diese Erkenntnis fast wie so nebenbei sich loslöst, hat er es noch in der damaligen philosophischen Periode seines Lebens unternommen, eine Enzyklopädie der freien Künste zu schreiben, um in ihr ex professo die Frage: „Gott und die Wissenschaft“ abzuhandeln. Die Werke über Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik und Philosophie kamen nicht über die ersten Entwürfe heraus; teilweise ausgeführt ist der Entwurf über die Grammatik; vollendet ist allein das Werk über die Musik. Man mag beklagen, daß das Riesenwerk ein Torso geblieben ist; das eine Werk über die Musik zeigt uns, wie die übrigen geplant waren, und läßt uns erkennen, wie Augustinus über das Verhältnis der Wissenschaft zu Gott gedacht.

Das Werk besteht aus 6 Büchern; in den fünf ersten handelt er vom Wesen der Musik, über die Arten der rhythmischen Bewegung, über Ton Kürze und -länge, über Rhythmus und Versmaß. Poujoulat nennt diese Bücher mit Recht ein Werk „voll geistreicher, tiefer Gedanken“.²

Augustinus nennt sie nugacitatem, spricht davon, er habe hier plane pueriliter gearbeitet.³ Viel wichtiger, oder besser, einzig wichtig ist ihm das sechste Buch. Dieses Buch hat er sogar gelegentlich allein, ohne die fünf vorhergehenden, als fructus ceterorum⁴ einem Freunde geschickt.

¹ De quant. an. 70–76. Die Idee des Aufsteigens zu Gott ist rein neuplatonisch. Wenn auch keine wörtliche Übereinstimmung, so finden sich doch viele ähnliche Gedanken, wie A. sie De quant. an. 70–76 entwickelt, im neunten Buch der fünften Enneade Plotins.

² Poujoulat, Geschichte des hl. Augustin. Deutsch von Friedrich Hurter. Schaffhausen 1896. 2 Bde. 1. Bd. S. 117.

³ De mus. VI. 1. . . . ⁴ Ep. 101. 4.

Der Abhandlung liegt die von Pythagoras überkommene Zahlenlehre zugrunde. Zahlen sind die konstituierenden Elemente der Dinge: in tantum est illis (scil. rebus) esse, in quantum numerosa esse, sie besitzen so viel vom Sein, als sie von den Zahlen besitzen¹ — also auch die Musik; ja darin liegt die Bedeutung der Musik, daß sie mehr wie andere Dinge zeigt, daß alles durch Zahlen geordnet ist; bei ihr „zeigt sich am leichtesten, was die Zahlen vermögen“.² Die fünf ersten Bücher zeigen nun, wie tatsächlich in der Musik sich alles harmonisch, „zahlenmäßig“ ordnet, wie es bestimmte, unverrückbare Gesetze und Normen gibt, die die Verse ordnen, den Worten ihren Rhythmus geben. Diese durch die Gesetze verwirklichte Ordnung von Längen und Kürzen, von Versen und Rhythmen sind vorübergehende Zahlen, aber in ihnen spiegeln sich die „ewigen unvergänglichen Zahlen“ ab, die „höheren Zahlen“,³ „die über dem Menschen stehen“,⁴ „die unwandelbar in Gottes Wahrheit ruhen“.⁵ Daß es solche Zahlen gibt, ist besonders den Künstlern bekannt; denn der Künstler schaut, wenn er ein Kunstwerk schafft, auf jene ewigen Zahlen hin, und nach ihnen beurteilt er, ob ein Werk die erforderliche Zahl, d. h. Vollkommenheit besitzt.⁶ Aber der Mensch will sich unter diesen „ewigen Zahlen“ etwas Konkretes denken; er forscht nach dem „geheimen Sitz“, „der Heimat“, „der Wohnung“ dieser ewigen Zahl.⁷ „Dann gehe hinaus über den Geist

¹ De lib. arb. II. 42. Cf. ibd. II. 31: dedit numeros omnibus rebus. — Das Werk de libero arbitrio ist fast gleichzeitig mit dem Werke de musica entstanden; vielleicht fallen die Abfassung des zweiten Buches de libero arbitrio und die des sechsten Buches de musica beide in die Jahre 389/390. In dem Werke de lib. arb., besonders I. II. 30 ff., gibt Augustinus eine Theorie seiner Zahlenlehre, während er in de musica, besonders im sechsten Buche, diese Theorie voraussetzend, sie praktisch auf die Musik anwendet. Daher die Erklärung der Zahlenlehre in de musica aus dem Werke de libero arbitrio.

² Ep. 101, 3.

³ De lib. arb. II. 42: supernos numeros.

⁴ De lib. arb. II. 31: mentes transcendere.

⁵ ibd.: incommutabiles in ipsa veritate manere.

⁶ De lib. arb. II. 42.

⁷ De lib. arb. II. 30: cubile ac penetrale . . . regionem . . . habitaculum.

des Künstlers, damit du die ewige Zahl schauest: siehe, da strahlt dir die Weisheit von ihrem innersten Sitz entgegen und aus ihrer geheimen Wohnung die Wahrheit.“¹ Die Betrachtung der endlichen Zahlen führt also zu den ewigen Zahlen und durch diese zu Gott. Speziell der Logos, die ewige Wahrheit, ist Augustinus wie in der Ideenlehre die Verkörperung der ewigen, schöpferischen Ideen, so in der Zahlenlehre die Verkörperung der ewigen, unwandelbaren Zahlen. Man darf sich also nicht wundern, wenn er Gott als *numerus sine numero*² bezeichnet, d. h. als den Inbegriff aller Zahlen ohne deren individualistische Beschränktheit.

So wird die Musik, in ihren Tiefen erfaßt, eine Führerin hin zu Gott. „Die Betrachtung der Töne drängt in stufenweisen Aufstiegen hin zu jenem innersten Heiligtume der Wahrheit in der Höhe, wo sich die Weisheit in ihrer lieblichen Schönheit zeigt und ihren Liebhabern bei jedem Gedanken entgegentritt.“³

Würden uns die anderen Bücher über die freien Künste vollendet vorliegen, so würde jedes von ihnen uns einen eigenen Weg zeigen, aber alle Wege würden aufwärts führen und sich in Gott treffen. Eine kleine Bemerkung

¹ De lib. arb. 42.

² De genes. ad litt. IV. 2.

³ Ep. 101, 3: in omnibus rerum motibus quid numeri valeant, facilius consideratur in vocibus, eaque consideratio quibusdam quasi gradatis itineribus nititur ad superna intima veritatis, in quibus viis ostendit se sapientia hilariter et in omni providentia occurrit amantibus (Sap. VI. 17). Wie in der Gesamtauffassung des Problems: Gott und Wissenschaft, so wandelt A. auch in der vorliegenden Detailbehandlung dieses Problems in den Fußstapfen Plotins. Plotin sagt: „Der künstlerische Mensch ist für die Schönheit harmonischer Stimmen und Töne empfänglich, während er stets das Unharmonische und Dissonierende flieht. Nach diesen sinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Figuren muß man ihn so leiten, daß er die Materie von der Form zu trennen lernt und von deren Beziehungen und Proportionen ausgehend zur Schönheit an sich gelangt. Ferner muß man ihn belehren, daß der Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe die geistige Harmonie sei und das, was in ihr enthalten ist, nämlich das Schöne schlechthin, nicht das Schöne in einer bestimmten Gestalt.“ I. Enn. III. 2.

aus den Retraktionen läßt darüber keinen Zweifel. In vier Worte faßt er den Plan zusammen, der ihm für die Abfassung des Riesenwerkes über die freien Künste vorschwebte; sie würden trefflich passen als Lapidarinschrift für die geplante Enzyklopädie: *per corporalia ad incorporalia*.¹

Das also war Augustins Auffassung von der Wissenschaft: sie führt zu Gott. Es ist charakteristisch, daß er in jener philosophischen Periode seines Lebens Gott und Wahrheit immer wieder identifiziert² und dann den Satz aufstellt: *ipsum verum non videbis, nixi in philosophiam totus intraveris*.³

Die Wissenschaft führt also nicht allein zu Gott, sie schien ihm sogar der unerläßliche Weg zu Gott zu sein. Um das Jahr 389 390, in der Schrift *de vera religione* hat er noch einmal Philosophie und Religion als gleichbedeutende Faktoren erklärt, und zwar so scharf wie nie zuvor: *Sic enim creditur et docetur quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam id est sapientiae studium et aliam religionem*.⁴ Aber in derselben Schrift erklingt auch schon ein leiser Zweifel an der Autorität der platonischen Philosophie, die ihm früher den Hl. Schriften nicht zu widersprechen schien. Zwar scheint ihm die Differenz zwischen platonischer Philosophie und christlicher Lehre nur ganz gering zu sein; kehrten Plato und seine echten Schüler wieder, und lernten sie das Christentum kennen, so brauchten sie „nur wenige Worte und Meinungen zu ändern, und sie wären Christen“. ⁵ Aber der Glaube an seine größte philosophische Autorität ist erschüttert. Rapid vollzieht sich jetzt ein Umschwung; er hat einen anderen, besseren Weg gefunden, zu Gott, dem Glück seines Herzens, zu gelangen; es ist der königliche Weg der Liebe.⁶ Spätestens

¹ Retr. I. 5, 6.

² *De ord.* I 23 wird „die Wahrheit das Angesicht Gottes“ genannt. *Quidve aliud est facies Dei quam ipsa cui suspiramus et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus veritas?* Ähnlich *De b. vita* 34. *De ord.* II. 51. *De immort. an.* 12, 19, 24. *De quant. an.* 24. *De mag.* 21. *De vera rel.* 57. *De div. quaes.* 83, 1.

³ *C. Acad.* II. 8.

⁴ *De vera relig.* 8.

⁵ *De vera relig.* 8.

⁶ Näheres siehe im folgenden Kapitel.

um die Wende der Jahre 391/392 erscheint das Werk *de utilitate credendi*. Hier bekämpft er die Manichäer, welche verhiessen, „ihre Anhänger durch reine, einfache Verstandestätigkeit zu Gott zu führen“,¹ und verteidigt den Standpunkt der katholischen Kirche, „welche den Menschen zu glauben befiehlt, anstatt ihnen durch Verstandestätigkeit die Wahrheit klipp und klar zu beweisen“. ² Sein Hauptargument lautet: Der menschliche Verstand ist krank und befleckt und daher nicht imstande, die göttliche Wahrheit aus sich selbst zu finden. Daher muß er zuerst gereinigt werden, damit er imstande sei, die Wahrheit zu erkennen: *Homini vero non valenti verum intueri ut ad id fit idoneus purgarique se sinat, auctoritas praesto est.*³ Zwei Bibelstellen finden wir von nun an fast regelmäßig von Augustinus zitiert, so oft er von der Notwendigkeit des Glaubens spricht: *Nisi credideritis non intelligitis*⁴ und *fide purificans corda*;⁵ in beiden aber liegt der Grundgedanke, daß die natürliche Kraft des menschlichen Geistes nicht dazu ausreiche, zur vollen Gotteserkenntnis zu gelangen, was er einst geglaubt, als er die Worte schrieb: *Promittit ratio ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.*⁶ Einige Jahre nach der Schrift *de utilitate credendi*, etwa um das Jahr 396 schreibt er die drei ersten Bücher *de doctrina christiana*. Hier steht er den Geisteswissenschaften, aus denen ihm früher „das Angesicht der Wahrheit hervorleuchtete“, ⁷ schon sehr skeptisch gegenüber: „Lernbegierigen und talentvollen Jünglingen soll zu ihrem Heile vorgeschrieben werden nicht zu wagen, einer außerhalb der katholischen Kirche geübten Wissenschaft ohne Besorgnis für die Erreichung des ewigen Lebens zu folgen . . . Von den Kenntnissen der Heiden halte ich nur die Geschichte der Dinge der Vergangenheit und Gegenwart für nützlich, außerdem noch die Wissenschaft der Dialektik und Mathematik. Aber bei allen diesen Kenntnissen hat man den Grundsatz einzuhalten: *ne quid nimis.*“⁸

¹ *De util. cred.* 2. ² *Retr.* I. 13, 1. ³ *De util. cred.* 34.

⁴ *Is.* VII 9 nach der *Septuaginta*. ⁵ *Act.* XV. 9.

⁶ *Sol.* I. 12. ⁷ *Sol.* II. 35.

⁸ *De doct. christ.* II. 58.

In den Konfessionen, wo es sich vor allem darum handelte darzulegen, was die Philosophie ihm persönlich geleistet, gesteht er offen, daß sie ihn dem Christentum nahe gebracht,¹ unterläßt es aber nicht zu bemerken, sie habe ihn auch aufgebläht und stolz gemacht.² Charakteristisch ist der aus dem Jahre 410 stammende Brief an Dioskur.³ Dieser hatte Augustinus um die Erklärung von einer Reihe schwieriger Stellen Ciceros gebeten. Augustinus antwortet mit einem umfangreichen Schreiben, in welchem er, ohne auf die vorgelegten Fragen einzugehen, vor dem Studium der Philosophie warnt. Nichts ist vielleicht für die damalige Geistesstimmung Augustins bezeichnender, als daß er in ganz Hippo kein Exemplar der Werke Ciceros kannte,⁴ jenes Cicero, dessen Autorität ihm einmal so hochgestanden, daß er von einer *autoritas Tulliana*⁵ gesprochen, die für ihn die höchste sei,⁶ und den er so verehrte, daß er ihn *Tullius noster*⁷ genannt. Ähnlich wie in den Konfessionen ist Augustins Urteil in den ersten Büchern der *Civitas Dei*. Die Philosophen, so erklärt er, haben in der Lehre von Gott „viel Übereinstimmendes mit uns“,⁸ „sie haben, weil von Gott unterstützt, manches Wahre“,⁹ sie lehren, daß Gott die Menschen „durch Mitteilung seines unwandelbaren Lichtes glücklich mache“,¹⁰ und daß Himmel und Erde und alles auf der Erde vom Worte Gottes kommt.¹¹ In den letzten Büchern der *Civitas Dei* dagegen überwiegt die Verurteilung der Philosophen. Man kann kaum einen Philosophen finden, dessen System nicht an innerem Widerspruch krankt.¹² Ein Philosoph widerspricht dem anderen, so daß das Reich, dem sie zugehören mit Recht mit dem Namen Babylon, d. h. Ort der Verwirrung bezeichnet wird.¹³ Ja, sie sind die Untergebenen des Teufels,¹⁴ und die *Civitas Dei* soll eine Schrift gegen

¹ Conf. VII. 13—15.² Conf. IX. 7.³ Ep. 118.⁴ Ep. 118, 9.⁵ C. Acad. II. 24.⁶ C. Acad. III. 14.⁷ C. Acad. III. 41.⁸ Civ. Dei I. 36. *nobiscum multa sentiunt.*⁹ Civ. Dei II. 7. *divinitus adiuti.*¹⁰ Civ. Dei VIII. 1.¹¹ Civ. Dei X. 1.¹² Civ. Dei XVIII. 41, 1.¹³ Civ. Dei XVIII. 41, 2.¹⁴ *ibid.*

sie sein.¹ In den Retraktionen hat er endlich die Worte der Hochschätzung und Hochachtung, die er in seinen Erstlingsschriften der Wissenschaft gespendet, getadelt. Er habe erkannt, daß es Männer der Wissenschaft gäbe, die nicht zur Gotteserkenntnis gelangten, während es viele Heilige gebe, die in den Wissenschaften gar wenig bewandert seien.² Kein Wort des Lobes hat er mehr für sie; er weiß nur zu tadeln, daß sie den Stolz nähre.³

So hat Augustinus den einseitigen Intellektualismus der Jugend überwunden, aber nicht ohne noch Spuren dieses Systems zu bewahren. Gewiß, der Intellektualismus wurde durch den Glauben ersetzt, aber der Glaube Augustins bedeutet keineswegs den Verzicht auf jede Geistestätigkeit, er trägt eine gewisse intellektualistische Färbung. „Der Glaube ist eine Stufe der Erkenntnis; volle Erkenntnis aber ist Lohn für den Glauben.“⁴ „Der Glaube hat ja gewissermaßen Augen, mit denen er sieht, daß etwas wahr ist, was er noch nicht sieht, und mit welchen er mit vollster Klarheit sieht, daß er noch nicht sieht, was er glaubt. Der fromme Glaube will aber nicht ohne Hoffnung und ohne Liebe sein. So muß denn der Gläubige, was er noch nicht sieht, in solcher Weise glauben, daß er das Schauen erhofft und liebt.“⁵ „Wir glauben, um zu erkennen, nicht aber erkennen wir, um zu glauben.“⁶ Und in einer seiner letzten Schriften heißt es: „Glauben heißt nichts anderes als unter Zustimmung des Willens denken. Jeder, der glaubt, denkt, und eben indem er glaubt, denkt er, und denkend glaubt er.“⁷

¹ Civ. Dei XXII. 22, 4: contra quos agimus.

² Retract. I. 3, 4.

³ Retract. Prolog. 3.

⁴ Ser. 126, 1.

⁵ Ep. 120, 8.

⁶ In Ev. Joh. tract. 40, 9.

⁷ De praedest. sanct. 5: credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare . . . cogitat omnis qui credit et credendo cogitat et cogitando credit.

IV. Gott und Tugend.

Nur ganz vereinzelt spricht Plotin von der Liebe als einem Mittel, sich zu Gott zu erheben und mit ihm sich zu vereinigen.¹ Überhaupt spielt die Liebe eine nur ganz untergeordnete Rolle in seinem philosophischen System. Vor allen Seelenkräften bevorzugt er die Vernunft.² Wissen und Denken ist die einzig wahre Tugend; und wenn er bisweilen von einer „zu Gott aufringenden Liebe“ spricht, so ist dieselbe „zu sehr als eine Art Denken gefaßt“. Hierin ist Plotin eben Platoniker.³ In diesen Bahnen Plotins ist Augustinus zuerst nach seiner Bekehrung gewandelt. Er gab sich ganz der Philosophie hin, weil er überzeugt war, daß sie ihn am ehesten zu Gott führe. Doch fehlt es auch bei Augustinus in dieser philosophischen Periode nicht an gelegentlichen Hinweisen auf die Bedeutung der Liebe, um zu Gott zu gelangen. Aber die Liebe, wie er sie sich damals dachte, war keine Hingabe des Willens an Gott, sondern vielmehr wie bei Plotin „eine Art Denken“. So sagt er im ersten Buche der Soliloquien: *Deus, cui nos*

¹ VI. Enn. IX. 9: „In den Schriften und Mythen wird der Seele die Liebessehnsucht beigelegt. Denn da die Seele verschieden ist von Gott, aber von Gott stammt, so sehnt sie sich notwendigerweise nach ihm . . . In ihrem natürlichen Zustande sehnt sich also die Seele nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden.“

² Pisynos Ath., Die Tugendlehre Plotins, Leipzig 1895. S. 34. Die Tugendlehre Plotins wird charakterisiert durch eine „allgemeine Bevorzugung der Vernunft und des Wissens vor allen anderen Vermögen der menschlichen Seele.“

³ Richter Arth., Neuplatonische Studien. Die Ethik des Plotin. S. 2.

⁴ Eisler Rud., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. Berlin 1904. I. Bd. S. 598: „Plato begründet den Begriff der rein theoretischen, geistigen („Platonischen“) Liebe (ἔρως), der Begeisterung für das Erkennen als solches, des Strebens nach Erkenntnis, Schauung des Seienden, der Ideen.“

fides excitat; spes erigit, caritas iungit;¹ was er aber unter dieser caritas versteht, ist im vorhergehenden Satze erklärt: Deus, quem attendere hoc est quod amare.² Oder, wenn er gelegentlich einmal den Ausdruck Deo frui³ gebraucht, so läßt „der Zusammenhang seiner Worte nicht den geringsten Zweifel daran, daß Augustin diesen Genuß mit der Erkenntnis identifiziert . . . Dem Kirchenvater ist der Eros seines Meisters Plato nicht fremd.“⁴ Noch in der um das Jahr 389 verfaßten Schrift *de vera religione* erklärt er, daß philosophisches Denken eine religiöse Übung sei.⁵ Da tritt uns in der Schrift *de moribus ecclesiae catholicae*⁶ eine wesentlich andere Auffassung entgegen. Nicht mehr die Philosophie, sondern die Liebe wird als der Weg zu Gott bezeichnet. Ja er wendet sich ausdrücklich gegen seinen früheren Standpunkt: die Erkenntnis Gottes wird nicht hienieden gefunden, sondern ist als Lohn für die Ewigkeit aufbewahrt; hienieden sollen wir glauben; nichts heilsamer für uns als die Anordnung der Kirche, welche Autoritätsglauben verlangt; was anderes bleibt uns also übrig, als Gott aus ganzem Herzen zu lieben.⁷ Mit dieser Abwendung von

¹ Sol. I. 3.² ibd.³ De b. vita. 34.⁴ Thimme I. c. S. 154.⁵ De vera relig. 8: Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam id est sapientiae studium et aliam religionem.⁶ Vorliegende Schrift folgt in der Chronologie der Werke Augustins im wesentlichen der von Portalié im Dictionaire de Théologie catholique par Vacant-Maugenot im Artikel „Augustin“ aufgestellten Schriftentabelle. Die Schrift *de morib. eccles. cath.* wird aber gegen Portalié, der sich für das Jahr 388 entscheidet, mit Thimme (I. c. S. 8, 9) auf Ende 389, Anfang 390 angesetzt.⁷ De morib. eccl. cath. 47: Hic fortasse non incongrue quaeritur, aeterna ipsa vita quid sit. Sed eius largitorem potius audimus: Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum et quem misisti Iesum Christum. (Ioh. XVII. 3.) Aeterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte quam perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere ut perfecti simus, cum perfectorum sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus? Unde illud exoritur, quod ab initio satagimus, nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas.

einem extremen Intellektualismus zum Voluntarismus, der von nun an „den Primat“ behauptet,¹ vollzieht sich bei Augustinus die Trennung von der griechischen Philosophie. Fragen wir nach dem Grunde dieses Umschwungs, so scheinen drei Momente in Betracht zu kommen. Erstens hatte Augustinus die Kontroverse mit den Manichäern begonnen;² in dieser Kontroverse, wo es sich vor allem um das Wesen des Bösen handelte, hat er Gott mit Vorliebe als *summum bonum* definiert;³ hierdurch wurde Gott besonders als Objekt für den menschlichen Willen, der ja alles *sub ratione boni* erstrebt, dargestellt, geradeso wie Gott ihm, als er ihn in der Auseinandersetzung mit den Akademikern als *veritas* definierte, als Objekt des menschlichen Intellektes erscheinen mußte. Zweitens stand gerade damals das Problem des menschlichen Willens im Mittelpunkt seines philosophischen Interesses; seit dem Jahre 388 arbeitete er an dem Werke *de libero arbitrio*. Und endlich — das wird wohl der wichtigste Grund sein — hatte er, wie der im Hinblick auf die früheren Schriften ungewöhnlich große Reichtum an Schriftziten in *de moribus ecclesiae catholicae* beweist, begonnen, sich mehr und mehr zu versenken in das Buch der Bücher, das im Alten wie im Neuen Testamente predigte, Gott über alles zu lieben.⁴

In der Schrift *de moribus ecclesiae catholicae* hat Augustinus nun seine Theorie von der Liebe ausgeführt, wie später nicht ein zweites Mal. Hier finden sich auch seine tiefsinnigsten Erörterungen, warum denn Gott durch die Liebe erworben werde. Er beginnt bei seiner Argumentation bezeichnenderweise mit dem Glückseligkeitsdrang. Dieser Drang ist unverwüsthch in jedem Menschen. „Glücklich

¹ Nachweis bei: Zänker Otto, *Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin*. Gütersloh 1907. Von jetzt ab betont A. oft, daß das Maß der Erkenntnis von der Liebe abhängig sei: *eique in quantum caritate cohaesit, intantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa*. *De quaest. div.* 83. n. 46, 2. — *amor est plenitudo scientiae*. *De Genes. C. Man.* II. 35.

— *Caritas novit eam* (sc. *veritatem*) *Conf. VII.* 16.

² *De morib. eccles. cath.* I.

³ Vgl. das folgende Kapitel.

⁴ *De morib. eccles. cath.* 14.

sein wollen wir alle. Nicht einer ist im ganzen Menschen-
geschlecht, der nicht dieser Behauptung, noch ehe sie aus-
gesprochen, beipflichtet.“¹ Dann folgt eine Untersuchung,
was den Menschen glücklich macht, die darin gipfelt: Deum
si assequimur, beate vivimus.² Nachdem so festgestellt,
daß „consecutio Dei beatitas“, folgt bis zum Schluß des
Werkes³ eine Abhandlung über die Liebe, durch die wir in
den Besitz Gottes gelangen: Deus . . . cui inhaerere certe
non valemus nisi dilectione, amore, caritate.⁴ Warum er-
langt denn die Seele Gott gerade durch die Liebe? Weil
die Liebe sich Gott unterwirft, se illi supponere affectat;
dadurch tritt sie in die größte Nähe Gottes, maxime ei pro-
pinquat subiectione, wird infolge der dadurch entstandenen
Gottesnähe von Gott erleuchtet, illustrandum illi atque illu-
minandum se subiicit, und wird dadurch Gott ähnlich, Deo
similis.⁵ Caritate Deo conformemur;⁶ die Liebe bewirkt also
eine Verähnlichung des Geschöpfes mit dem Schöpfer; diese
Verähnlichung will Gott aber nicht anders wirken als da-
durch, daß er selbst persönlich durch den Hl. Geist in die
Seele einzieht. Fit per caritatem ut conformemur Deo . . .
fit autem hoc per Spiritum sanctum . . . quia caritas Dei
diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui
datus est nobis.⁷ So ist die Liebe, wenn sie nur echte Liebe
ist, unzertrennlich mit der Einwohnung des Hl. Geistes
verbunden; der Hl. Geist aber führt zum Sohne und durch
den Sohn zum Vater: caritas . . . quae inspirata Spiritu
sancto perducit ad filium i. e. Sapientiam Dei per quam
Pater ipse cognoscitur.⁸

Liebe und Gottesbesitz sind also ganz unzertrennlich
miteinander verbunden.

Wie nun Augustinus alles Streben des Menschen zurück-
führte auf das eine Streben: in den Besitz Gottes zu ge-
langen, so hat er auch alle Tugenden zurückgeführt auf die
eine Gottesliebe. So sind die vier Kardinaltugenden ihm
nichts anderes als vier Erscheinungsformen der Gottesliebe.

¹ l. c. 4.² l. c., 10.³ l. c., 13—80.⁴ l. c. 24.⁵ l. c., 20.⁶ l. c., 22.⁷ l. c. 23.⁸ l. c. 31.

Mäßigkeit ist Gottesliebe, die die Seele für Gott rein bewahrt; Starkmut ist Gottesliebe, die um Gottes willen alles leicht erträgt; Gerechtigkeit ist Gottesliebe, die nur dem Geliebten dient und in allem übrigen daher auch recht befiehlt; Klugheit ist Gottesliebe, die wohl unterscheidet, was zu Gott führt und was von Gott trennt.¹

Wie die vier Kardinaltugenden, so hat er auch die Selbst- und die Nächstenliebe auf Gottesliebe zurückgeführt. Non enim fieri potest ut seipsum qui Deum diligit non diligit; immo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit,² und er führt aus: Derjenige liebt sich am meisten, der sich das höchste Gut verschafft; nun verschafft aber dem Menschen die Liebe zu Gott das höchste Gut, das ihn vollständig glücklich macht, Gott selber; also ist die Gottesliebe die beste Selbstliebe.³

Ebenso verhält es sich mit der Nächstenliebe. Wie unsere beste Selbstliebe darin besteht, daß wir möglichst selbstlos Gott lieben, so besteht auch die beste Nächstenliebe in nichts anderem als in der Gottesliebe. Nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis erga hominem caritas.⁴ ‚Diliges proximum tamquam seipsum‘ (Math. 23, 39). Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est.⁵

Alle Tugenden sind also Gottesliebe oder Modifikationen der Gottesliebe und zwar so ut nihil aliud sit bene vivere quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere.⁶ Andererseits ist die Gottesliebe das einzige Mittel, dem Menschen Gott und damit ihm Glück und Frieden zu bringen.

Die zentrale Stellung, die Augustinus hier der Liebe einräumt, hat er nie mehr geändert. Auf der Kanzel hat er die Gläubigen aufgefordert, durch Liebe sich mit Gott zu vereinigen: „Deum non vides; ama et habes.“⁷ „Ad eum qui ubique est amando venit, nisi navigando.“⁸ Wenn ihm zur Zeit, als er die Schriften „gegen die Akademiker“

¹ l. c. 25—47.

l. c. 48.

³ ibd..⁴ ibd..⁵ l. c. 49.⁶ l. c. 46.⁷ Ser. 34, 5.⁸ Ser. 131, 2.

und „über das glückselige Leben“ schrieb, seine Bekehrung in der Abwendung von der falschen und in der Hinwendung zu der wahren Philosophie zu bestehen schien,¹ so hat er im Jahre 400 in dieser Bekehrung, in der er seinen Gott fand, nur das Aufflammen der echten wahren Gottesliebe gesehen: „O wie spät habe ich dich geliebt, o Schönheit, die du so alt und doch so jung bist.“² In seinem Werke über die allerheiligste Dreifaltigkeit stellt er den Satz auf: Quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione.³ Und weiter setzt er auseinander, daß in der Liebe ein Abbild der Dreifaltigkeit enthalten sei. Jede Seele besteht aus einer Dreiheit: dem Liebenden, dem Akt der Liebe und dem Objekt der Liebe. Diese drei strebten danach, sich zu vereinigen. Das Wesen des Aktes der Liebe besteht ebendarin, den Liebenden und den Geliebten zu vereinigen: Quid est ergo amor nisi quaedam vita, duo aliqua copulans vel copulare appetens.⁴ An Macedonius schreibt er: In illum imus amando. Quem tanto habebimus praesentiorum, quanto eumdem amorem, quo in cum tendimus potuerimus habere puriorem.⁵ Das größte Werk seines Lebens, die civitas Dei, ist aufgebaut auf dem Grundgedanken, daß Gott und seinem Reiche zugehöre, wer Gott liebe, und daß dem Reiche des Teufels zugehöre, wer statt Gott nur sich selbst liebe: Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.⁶

Im vorliegenden Kapitel muß noch einer Tugend besonders gedacht werden, die in der Weltanschauung Augustins einen hervorragenden Platz einnimmt, der Tugend der Demut. Aus der zuletzt angeführten Stelle der Civitas Dei erhellt, wie er sich das Verhältnis der Demut zur Liebe gedacht: Amor Dei usque ad contemptum sui! Die wahre, echte Gottesliebe ist gleichbedeutend mit Selbstverachtung. Demut ist ihm also nur eine andere Seite der Gottesliebe. Demut ist ihm das negative Element, Liebe ist das positive Element

¹ C. Acad. I. 3; de b. vita 4. 5.

² Conf. X. 38.

³ De trin. VIII. 12.

⁴ I. c. VIII. 14.

⁵ Ep. 155, 13.

⁶ Civ. D. XIII. 28.

jener Seelenbewegung, durch die wir uns Gott hingeben. Wie ihm die Liebe ein Weg zu Gott ist, so auch die Demut; seine Liebe ist Demut, und seine Demut ist Liebe. Die Gleichstellung beider Tugenden begegnet uns schon in der Schrift *de moribus ecclesiae catholicae*. „Durch Stolz würde sich die Seele von dem trennen, mit dem sie sich durch die Liebe vereinigen muß.“¹ Die Liebe unterwirft sich Gott, während der Stolz *suae potestatis esse cupit ut Deus est*.² In einer Predigt sagt er einmal: *Si extollis te, longe secedit a te: si humilias te, inclinatur se ad te. Ama et propinquabit: ama et habitabit*.³

Noch klarer spricht er die Einheit zwischen Demut und Liebe aus, wenn er zurückblickend auf die Zeit, wo er noch „fern von Gott“ lebte, schreibt: „Wo war jene Liebe, welche aufbaut auf dem Grund der Demut?“⁴ Wenn die Liebe eine Wirkung des einwohnenden Hl. Geistes ist,⁵ dann ist die Demut die Vorbedingung zu dieser Einwohnung; in dem Augenblick, wo eine Seele demütig wird, liebt sie auch: „Keiner wird aus dem Hl. Geiste wiedergeboren, es sei denn, er sei demütig; denn gerade die Demut bewirkt die Wiedergeburt vom Hl. Geiste; denn nahe ist Gott allen, die zerknirschten Herzens sind.“⁶ So sagt er denn von der Demut dasselbe aus, was er von der Liebe ausgesagt: Je demütiger, desto näher an Gott, *humilia te et propinquabit tibi*;⁷ je demütiger, desto mehr von Gott erfüllt, *quanto humilior, tanto (Deo) plenior*.⁸ Kein Zug im Leben Iesu Christi, der ja gekommen war, uns wieder mit Gott zu vereinigen, ja „zu Göttern zu machen“.⁹ hat Augustinus so

¹ *De morib. eccles. cath.* 20.

² *ibid.* ³ *Ser.* 21, 2. ⁴ *Conf.* VII. 26.

⁵ *De morib. eccl. cath.* 31.

⁶ *In Ioh. tract.* VII. 6.

⁷ *Ser.* 279, 6. Von der Liebe hatte er gesagt: *ama et propinquabit*. *Ser.* 21, 2.

⁸ *Ser.* 96, 3. Von der Liebe heißt es: *tanto habebimus (Deum) praesentiorum, quanto eundem amorem, quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorem*. *Ep.* 155, 13. — *Quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione? De trin.* VIII. 12.

⁹ *Ser.* 192, 1: *Deos facturus, qui homines erant, homo factus est, qui Deus erat*.

angezogen, wie das Beispiel der Demut, das der Gottessohn uns hinterlassen hat. Hoc enim prodest credere et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem, summum esse medicamentum, quo superbiae nostrae sanaretur tumor et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur.¹ Aedificavit (Christus) sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a seipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem.² Die Verdemütigung Christi ist es, die er besonders in den Weihnachtspredigten hervorhebt. Doctorem tantae humilitatis agnosce in nondum loquente doctore . . . Tantum te pressit humana superbia, ut te non posset nisi humilitas sublevare divina.³

Demut und Liebe, oder noch besser demütige Liebe, blieb für Augustinus hierfür der Weg, um zu Gott, der Wonne und der Seligkeit seines Herzens, zu gelangen. Das unvergängliche Denkmal dieser seiner Gesinnung sind die Konfessionen. Die Demut hieß ihn dieses demütige Bekenntnis ablegen; aber aus diesem demütigen Bekenntnis bricht eine Liebesglut hervor, die heute noch imstande ist, auch unsere Herzen zum Glühen zu bringen: „Ich kann nicht ermessen, was mir an Liebe fehlt, um genug zu lieben.“⁴ „O Liebe, die du immer brennst und nie erlischt, o Gott, der du die Liebe bist, entzünde mich.“⁵

Die Kunst stellt Augustinus dar, in der Hand ein Herz, aus dem die Feuerflammen brechen,

¹ De trin. VIII. 7.

² Conf. VII. 24.

³ Ser. 188, 3. — Andererseits gilt ihm der Stolz als das größte Hindernis der Gottvereinigung: Superbia maxime impedimento est ne inhaereatur Deo. De trin. XIII. 22.

⁴ Conf. XIII. 9.

⁵ Conf. X. 40.

V. Gott und das Böse.

Wie Plotin Augustins materialistischen Gottesbegriff zerstörte, den dieser von den Manichäern empfangen hatte, und ihm dafür seinen eigenen geistigen Gottesbegriff gab, so hat er ihm auch endgültig den manichäischen Begriff vom Bösen zerstört und dafür seine eigene Idee vom Bösen gegeben.

Nach den Manichäern war das Böse eine gewaltige Kraft, die von Ewigkeit her dem Guten gegenübersteht und es bekämpft. Das Prinzip des Guten und das Prinzip des Bösen sind hier ontologisch zwei gleichwertige Kräfte. Nach Plotin existiert nur ein Urprinzip, „das Eine“, „das Gute“. Das Böse entsteht, indem ein Geschöpf dieses Guten sich immer weiter von seinem Ursprunge entfernt. „Durch die stete Entfernung vom Ersten entsteht das Letzte. Dieses Letzte aber, welches nichts mehr vom Ersten enthält ist die Materie.“¹ So ist denn das Böse nicht dem Guten koordiniert, sondern subordiniert; es ist einerseits, weil ursprünglich aus dem Ersten hervorgegangen, von diesem abhängig; anderseits entbehrt es jedes positiven Seins: „Dem Bösen kommt das Sein nur fälschlich zu.“² „Das Böse besteht in der Beraubung des Guten, in der Abwesenheit des Guten.“³ Trotzdem ist das Böse kein absolutes Nicht-Sein: „Unter dem Nichtseienden ist aber nicht etwas zu verstehen, was überhaupt gar nicht existiert, sondern nur etwas anderes als das Seiende; es unterscheidet sich auch nicht vom Seienden wie Bewegung und Ruhe, sondern ist eine Art Schattenbild des Seienden, oder selbst noch mehr vom Seienden entfernt als dieses.“⁴ Die Körperwelt ist mithin

¹ I. Em. VIII. 7.

² I. c. 6.

³ I. c. 11.

⁴ I. c. 3.

eine Zusammensetzung aus Bös und Gut, aus Sein und Nichtsein, aus der „qualitätslosen Materie“¹ und „einer nach dem Sein hinstrebenden Form“.² So sehr nun diese Erklärung vom Bösen geeignet war, die Vorstellung von einem dem Guten entgegengesetzten Prinzip des Bösen zu widerlegen und vom Materialismus loszulösen und zum Idealismus hinzuführen, so war sie doch eine schwere Gefährdung der Realität der Körperwelt, und tatsächlich hat Plotin „die erfahrungsmäßig gegebene, sinnlich wahrgenommene Natur zu einer bloß scheinhaften, unwahren und unwirklichen verflüchtigt.“³

Augustinus hat diese Definition vom Bösen wahrscheinlich ihrem ganzen Umfange nach ursprünglich angenommen. Dafür, daß er die Materie selbst als das Wesen des Bösen angesehen habe, scheinen mir keine Zeugnisse vorzuliegen. Wohl erklärt er aber schon in den Soliloquien, daß dem Bösen kein positives Sein zukomme. *Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse.*⁴ Anderseits spricht er an mehreren Stellen seiner ersten Schriften ganz klar aus, daß den sinnfälligen Körpern kein Sein zukomme: *nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit.*⁵ Ebenso unzweideutig heißt es im zweiten Briefe, der noch in das Jahr 386 fällt: *Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidam temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere; id est, ut latine loquar, non esse.*⁶ Noch im zweiten Buche der Soliloquien macht ihm die Realität der Körper ernste Schwierigkeiten; aber, so belehrt ihn „die Vernunft“, die mit ihm redet, wenn den Körpern auch keine „reine Wahrheit“, kein

¹ l. c. 10.² l. c. 11.

³ Drews Arth., Plotin S. 132. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie S. 207 sagt, Plotins Naturauffassung charakterisiere sich durch eine Spiritualisierung der Körperwelt durch eine „Vergeistigung des Universums“.

⁴ Sol. I. 2.⁵ De b. vit. 8.⁶ Ep. 2.

liquidum verum zukomme, so habe doch jeder Körper irgendeine Form, irgendeine Gestalt, besitze also eine wenn auch abgeleitete Wahrheit.¹ Hiermit hatte Augustinus den Weg in eine Welt der Realität wiedergefunden; denn wenn jeder Körper notwendig eine Form besitzt, die Form aber dem Neuplatoniker das Reale ist, dann muß der Körper eine Realität sein. Hatte sich aber Augustinus auch in der Lehre von der Materie wieder von Plotin entfernt, so hatte er doch mit Plotin festgehalten, daß das Böse in der „Abwesenheit des Guten“ bestehe. Das Böse, so lautete Augustins Erklärung im Kampfe gegen die Manichäer, ist kein Sein.

Es verhält sich mit dem Bösen so wie mit der Krankheit des Leibes; diese besteht in dem Nichtvorhandensein der Gesundheit.² Es verhält sich damit wie mit dem Schweigen, das in der Abwesenheit der Töne, wie mit dem Schatten, der in der Abwesenheit von Licht besteht.³ Das Böse ist also eine *privatio boni*,⁴ *amissio boni*,⁵ *defectio boni ab essentia*,⁶ besteht in einem *minui boni*,⁷ in einer *corruptio vel modi vel speciei vel ordinis naturalis*.⁸ Es hat also das Böse keine selbständige Natur oder Wesenheit oder Substanz noch überhaupt ein Sein; denn Sein, Substanz, Natur, Wesenheit sind Synonyma.⁹ Besteht das Böse aber in einem Mangel an Sein, dann muß von einem Geschöpf, das böse ist, gesagt werden: es strebt zum Nicht-Sein, zum Nichts: *Idipsum ergo malum est — deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit*;¹⁰ und je böser es ist, desto näher kommt es dem Nichts. Damit ist aber auch gegeben, daß ein Absolut-Böses, ein *summum malum*, nicht existieren kann.

¹ Sol. II. 32: *corpus imitatione aliqua verum est et ob hoc non ad liquidum verum. . . . Nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset.* Die Mauriner fassen den ganzen Abschnitt in die Überschrift zusammen: *An vere sit corpus?*

² Enchir. 11.

³ Civ. Dei XII. 7.

⁴ I. c. XI. 22.

⁵ I. c. XI. 9.

⁶ De morib. Manich. 2.

⁷ Enchir. 12.

⁸ De nat. bonor. C. Man. 4.

⁹ De morib. Man. 2.

¹⁰ ibd. 1.

Zerstört so Augustins Definition vom Bösen das von den Manichäern Gott, dem *summum bonum*, entgegengesetzte *summum malum*, so nicht weniger jenes manichäische *principium mali*, das — eine Ausstrahlung jenes *summum malum* — als zweite Seele sich im Menschen befinden sollte.

Ist das Böse ein Nichts, so kann es auch keine positive Ursache, keine *causa efficiens* haben. Eine *causa efficiens* des Bösen suchen, heißt soviel als Finsternis sehen, Schweigen hören wollen; wir nehmen aber Finsternis und Schweigen nicht in sich wahr, als ein Sein, sondern als ein Fehlen von Licht, als ein Nichtvorhandensein von Tönen. Es gibt also keine *causa efficiens* beim Bösen, sondern nur eine *causa deficiens*; ist ja das Böse kein *effectus*, sondern ein *defectus*, keine „Seinsförderung“, sondern eine „Seinsminderung“. ¹ *Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens sed deficiens; quia nec illa effectus est sed defectus. Deficere namque ab eo quod summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est; neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione.* ²

Wie Plotin bei der Begründung seiner Definition des Bösen vom Gottesbegriff ausgegangen ist, — sah er doch im Bösen dasjenige, was sich so weit vom „Ersten“ entfernt hat, daß nichts mehr vom „Ersten“ in ihm ist, ³ — so auch Augustinus. Seine Beweisführung ist allerdings eine andere. Wir finden sie schon in seinem ersten großen Werke gegen die Manichäer, in *de moribus Manichaeorum*. An die Spitze der Betrachtung stellt er eine tiefsinnige Untersuchung über die Wesenheit Gottes. Gott als das *summum bonum* ist „das reine Sein“, *esse quod summe est ac primitus esse rectissime dicitur, quod semper eodem modo se habet, quod*

¹ Gangauf Th., *Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus*. Augsburg 1852 S. 391.

² *Civ. Dei* XII. 9, 1.

³ *I. Enn.* VIII. 7.

omni modo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subiacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat ante non potest.¹ Diesen Gottesbegriff wendet er dann auf die von den Manichäern vortragene Definition vom Bösen an. Diese definierten das Böse als eine von Ewigkeit her der göttlichen Natur entgegengesetzte Substanz. Nun ist aber Gott, das summum bonum, zugleich auch das summum esse. Der Gegensatz vom summum esse ist aber nicht ein summum malum, sondern das nihil. Einen positiven Gegensatz gegen Gott gibt es also nicht, kann es nicht geben. Cui (scil. Deo) si contrarium recte quaeras nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet nisi non esse. Nulla ergo Deo natura contraria.²

Noch von einer anderen Erwägung her kommt er zur Erkenntnis, daß das Böse kein Sein besitzt, und auch hier wiederum ist der Gottesbegriff der Ausgangspunkt. Alles, was gut ist, stammt von Gott. Das gaben auch die Manichäer zu. Diese Konzession genügte aber Augustinus, sie zu widerlegen. Fatentur enim omne bonum non esse posse nisi a summo et vero bono. Quod et verum est et ad eos corrigendos si velint advertere sufficit.³ Dann — so argumentierte er nun weiter — dann muß auch alles Sein und jede Natur auf Gott zurückgeführt werden; denn alles Sein und jede Natur ist als Sein, als Natur gut: Sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne quod naturaliter est; quoniam omne quod naturaliter est, bonum est; omnis itaque natura bona est.⁴ Damit war erwiesen, daß es etwas wesentlich Böses, eine böse Substanz, nicht geben könne.

So war für Augustinus der Gottesbegriff das Mittel, mit dem er das summum malum und das principium mali der Manichäer und damit ihre Irrlehre im Grunde zerstörte, zugleich aber seine eigene Definition vom Bösen theologisch begründete. Er hat es auch förmlich ausgesprochen, daß er diesen Irrtum aus der Gottesidee heraus überwunden hat.

¹ De morib. Manich. I.

² I. c.

³ De nat. boni c. Man. 2.

⁴ I. c. 13.

Er sei, so gesteht er, deshalb so lange in dieser Irrlehre verblieben, weil er sie zu wenig an der Gottesidee gemessen habe. Er würde schneller ihre Falschheit erkannt haben, hätte er schärfer zugesehen, den Blick fromm und flehend auf Gott gerichtet.¹

Die Gottesidee erwies sich aber in der Ergründung des Problems des Bösen noch weiter fruchtbar. Nicht nur das Wesen, auch die Möglichkeit des Bösen untersuchte Augustinus. Wie kommt es, fragte er sich, daß ein Geschöpf böse werden, dem Nichts sich nähern kann? Und die Antwort lautet: *Quia non summe sunt.*² *Quia non est Deus, hoc est de nihilo factus est a Deo, non de ipso Deo.*³ Deshalb können die Geschöpfe Sein verlieren. *Corrumpi possunt, weil sie non de Deo genitae sed ab eo de nihilo factae sunt scil. naturae.*⁴ Also das Nicht-Gott-Sein ist der Grund, weshalb das mit freiem Willen ausgestattete Geschöpf sündigen kann.⁵

Wie die Möglichkeit der Sünde im Nicht-Gott-Sein beruht, so besteht die Sünde selbst formell in der Wegwendung von Gott, dem höchsten Gute; in der Verachtung Gottes, die darin beruht, daß ein geringeres Gut dem höchsten Gute vorgezogen wird. *Est ita ut dicis et assentior omnia peccata hoc uno genere contineri cum quis avertitur a divinis vere manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur.*⁶ So bestand die Sünde der Stammeltern in der Abwendung von Gott, die sich in dem Streben nach der verbotenen Frucht bekundete. *Non ergo malam naturam homo appetivit cum arborem vetitam tetigit, sed id quod melius erat deserendo factum malum ipse commisit.*⁷

Wie kommt es aber, fragt Augustinus tiefer dringend, daß ein Geschöpf dem höchsten Gute ein niedriges Gut

¹ De duob. anim. c. Man. 1.

² De vera religione 35.

³ Op. imperf. c. Iul. V. 39.

⁴ C. ep. Man. 41.

⁵ C. de vera rel. 19. Enchir. 12. Civ. D. XII. 1, 7.

⁶ De lib. arb. I. 35.

⁷ De nat. bon. c. Man. 34.

vorzieht? Schon Plotin hatte auf diese Frage geantwortet: „Das wechselseitige Unrecht, das sich die Menschen zufügen, hat vielleicht seine Ursache im Verlangen nach dem Guten.“¹ Und in seinem Buche „über das Wesen und den Ursprung des Bösen“ erklärt er, das Böse verhülle sich und erscheine „als ein schwaches Abbild des Schönen.“²

Ganz in diesem Sinne beantwortet auch Augustinus die Frage, weshalb ein Mensch dem höchsten Gut ein niedrigeres Gut vorziehe. Er tut es, weil das geringere Gut ihn an das höchste Gut erinnert. Er zieht es dem höchsten Gute vor, nicht weil es geringer ist, sondern weil es gut ist. Gibt sich also der Mensch in ungeordnetem Streben einem niederen Gute — statt Gott, dem höchsten Gute — hin, so ist es formell das Gut-Sein dieses niederen Gutes, also eben das, worin es dem höchsten Gute ähnlich ist, worin es ein Abglanz des höchsten Gutes ist, was ihn bei seinem Sündigen anzieht. So ist jede Sünde ein Streben nach Gott, freilich ein verirrtes. Gott ist und bleibt „die Form, der wir nachstreben“,³ auch in der Sünde. Ja, jeder Sünder erstrebt durch seine Sünde zu werden, was Gott selber ist. Wie die bösen Engel zuerst sein wollten wie Gott, wie sie den ersten Menschen zu dem „wie Gott sein wollen“ empörten, so hört jeder Mensch, wenn er sündigt, etwas von dem alten Verführerwort: *Eritis sicut dii*.⁴ Es ist ein Lieblingsgedanke Augustins: Die Sünde ist eine verkehrte Nachahmung Gottes. *Quid enim aliud in ea (scil. in appetitione nobilitatis et in omni superbia vanaque pompa huius mundi) homo appetit nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subiecta sint perversa imitatione omnipotentis Dei*.⁵

In den Konfessionen bekennt Augustinus, als Knabe Äpfel gestohlen zu haben. Er untersucht, was ihn zu dieser

¹ III. Enn. II. 4.

² I. Enn. VIII. 15.

³ De vera rel. 113: *formam quam sequimur*.

⁴ Civ. D. XXII. 30, 4.

⁵ De ver. relig. 84.

Tat gereizt, und seine Untersuchung wächst aus zu einer tiefsinnigen Abhandlung über die Beweggründe zum Bösen. Im einzelnen weist er nach, daß der Stolz Gottes Erhabenheit nachäfft, der Ehrgeiz Gottes Ruhm und Ehre, der Despot Gottes furchtgebietende Herrschaft, der Vorwitz seine Allwissenheit, die Üppigkeit Gottes unerschöpflichen Reichtum, die Verschwendung seine Freigebigkeit, die Habsucht Gottes allesbesitzenden Reichtum, der Neid seine ihm allein zukommende Größe, der Zorn seine vergeltende Gerechtigkeit usw.,¹ und aus alle dem leitet er den Schluß her: *perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt.*²

So besteht, können wir zusammenfassend sagen, das Übel, das Böse im Nicht-Sein, im Gegensatz zu Gott, dem *summum esse*; die Möglichkeit des Bösen liegt im Nicht-Gott-Sein der Geschöpfe; die Sünde besteht einerseits im Verlassen Gottes, anderseits im Erstreben einer falschen Gottähnlichkeit.

Noch eine letzte Frage hat Augustinus aus der Gottesidee heraus gelöst: Wie kommt es, daß der Mensch so nach Verähnlichung mit Gott strebt, daß er selbst in der Sünde zum Schluß nichts anderes will, als Gott nachahmen! Augustinus antwortet: Weil der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist. In der Schrift „über die wahre Religion“ untersucht er das Wesen des Stolzes, jener Sünde, auf die sich leicht alle Sünden zurückführen lassen (wie alle Tugenden auf die Liebe); er findet, daß in jedem Akt des Stolzes eine Nachahmung der Unabhängigkeit Gottes liegt, und dann fährt er fort: *Invicti esse volumus et recte; habet enim hoc animi nostri natura post Deum, a quo ad eius imaginem factus est.*³

Ob wohl Gegensätze wie „Gott“ und „das Böse“ je schärfer voneinander getrennt und doch zugleich enger miteinander verbunden wurden, als es Augustinus in seiner Lehre vom Bösen getan?

¹ Conf. II. 13.

² I. c. 14.

³ De vera relig. 85.

Augustins Lehre vom Bösen hat sowohl auf praktischem wie auf theoretischem Gebiete ihre weitgreifenden Folgen gehabt. Zunächst auf praktischem Gebiete. Das Böse ist ein Nichts, eine Krankheit, ein Entbehren. Böse sein heißt dem Nichts zustreben, ist also keine Seinsbejahung, sondern Seinsverneinung. Wie mußte das Hineinleben in diesen Gedankenkreis einen Mann, der wie Augustinus nach Leben und Wirklichkeit lechzte, der schon erkannt hatte, daß man in Gott allein zu Glück und Frieden komme, von den Geschöpfen weg hin zum Schöpfer reißen! Wie unendlich fruchtbar für das religiöse Leben war nicht die Wahrheit, daß selbst der Sünder in der Sünde, wenn auch verirrterweise, Gott nachstrebt! Wie wurde dadurch nicht das Wort des Heilandes: *Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est*,¹ zu einem Gesetz von unwiderstehlicher Kraft! Wie erschien der Mensch mit all seinen Kräften in Gott eingewurzelt, wenn selbst der Feind Gottes nicht lassen kann, Gott nachzustreben! Und wie erschien hier Gott nicht in überwältigender Majestät, wenn alle sich ihm beugen mußten, *sive scientes sive nescientes*!²

Weit größer aber war die Bedeutung seiner Lehre vom Bösen auf theoretischem Gebiete. Um praktisch Gott anzuhängen, dafür hatte Augustinus noch genug andere und wirksamere Beweggründe als jene, die aus seiner Lehre vom Bösen flossen; die konnten nur bereits vorhandene wirksam verstärken. Aber auf spekulativem Gebiete räumte diese Lehre einen Faktor hinweg, der ihn gehindert, eine geschlossene einheitliche Weltanschauung zu bilden. Die große Macht des Bösen war in Nichts zerronnen; der Dualismus war vernichtet. Über dem Weltall steht Gott, und nur Gott. Das Böse war in einen Defekt, in einen Mangel, in ein Entbehren von Gutem, das dasein sollte, aufgelöst — einen positiven Wert besaß es nicht mehr. Jetzt hinderte ihn nichts mehr, alles, was an Werten

¹ Math. V, 48.

² Sol. I. 2.

außer Gott existierte, „Gott zu geben“, auf Gott als die Urquelle zurückzuführen. Das „totum Deo dare“, ¹ das sein Leben so trefflich charakterisiert, konnte jetzt seinen Verlauf nehmen bis zur restlosen Hingabe der Geschöpfe an den Schöpfer.

¹ De praedest. sanct. 32.

VI. Gott und die Welt.

Der heiße Kampf, den Augustinus um Seelenglück und Frieden gekämpft, war im Grunde nichts anderes als das Ringen zwischen Gottesliebe und Weltliebe. Eine Stimme flüsterte in ihm: „Wirf dich nur in die Arme Gottes. Fürchte dich nicht; er wird dich aufnehmen und deine Wunden heilen.“¹ Aber da nahten sich ihm „Torheiten der Torheiten und Eitelkeiten der Eitelkeiten, meine alten Freundinnen, und sie packten mich am Gewande meines Fleisches und raunten mir zu: Du willst uns entlassen? Von dem Augenblicke an werden wir in alle Ewigkeit nicht mehr bei dir sein? und: von dem Augenblicke an wird dir in alle Ewigkeit nicht mehr erlaubt sein, dieses und jenes zu tun?“²

Die Anhänglichkeit an die irdischen Geschöpfe, an die Welt, hatte ihn mehr als die Phantastereien der Manichäer oder die Sophismen der Akademiker gehindert, Gott anzuhängen.³

Er hat es immer wieder ausgesprochen, daß, wer zu Gott will, die Welt überwinden muß: „Wie können wir Gott lieben, wenn wir die Welt lieben? Durch die Liebe macht er uns zu seiner Wohnstätte. Zwei Arten von Liebe gibt es: Liebe zu Gott und Liebe zur Welt. Wenn die Liebe zur Welt uns bewohnt, so kann die Liebe Gottes nicht eintreten. Hinweg also mit der Liebe zur Welt, und es wohne in uns die Liebe zu Gott! Die bessere Liebe soll den Platz behaupten. Du liebst die Welt; liebe ferner nicht mehr die Welt. Wenn du dein Herz ausgeschöpft hast von Weltliebe, wirst du die göttliche Liebe einschöpfen.“⁴

¹ Conf. VIII. 27.

² Conf. VIII. 26.

³ De duob. an. C. Man. 10: *Converti ad Deum nemo nisi ab hoc mundo se avertat potest; hoc ergo mihi arduum et difficillimum sentio.*

⁴ In ep. Ioh. tract. II. 8.

Um Gott zu lieben, galt es also, die Welt zu überwinden. Wir können zwei große Gedankenkreise unterscheiden, in denen Augustinus die Theorie seiner Weltüberwindung entwickelt. Mittelpunkt jedes dieser Gedankenkreise ist Gott; der eine stellt Gott als die vorbildliche Ursache der Welt, der andere Gott als die wirkende Ursache in der Welt dar.

A. Gott als vorbildliche Ursache der Welt.

Die Anfänge einer systematischen Weltüberwindung liegen in Augustins Zahlenlehre. Auch in ihr zeigt er sich als ein Schüler Plotins. Das sechste Buch der sechsten Enneade Plotins handelt nur von den Zahlen. An der Spitze des Weltalls steht nach Plotin „das Eine“. Die Fassung des schöpferischen Urprinzips als „das Eine“ hat ihn wohl auch veranlaßt, alle Ableitungen von diesem Urprinzip zahlenhaft zu bestimmen. Das Urprinzip nennt Plotin das Eine. „Jenes Eine muß auch die gesamte Zahl sein; denn wäre es nicht die vollendete Zahl, so würde es an einer Zahl defekt sein, und wenn nicht die gesamte Zahl der lebenden Wesen in ihm wäre, so wäre es nicht das allvollkommene „Wesen“.¹ Der Urgeist, den „das Eine“ hervorbringt, „hat nun die Einheit, soweit es ihm möglich war, nachgeahmt“;² aber er wurde „durch die Kraft der Zahl zerspalten“³ und bringt so „die Anzahl“⁴ hervor. Diese Anzahl resp. Vielheit sind „die wesenhaften Zahlen“.⁵ Was nun die Weltseele in der Sinnenwelt hervorbringt, bringt sie hervor im Aufblick zu diesen wesenhaften Zahlen“, und so sind die einzelnen Dinge dieser Welt, „die monadischen Zahlen“, nur die Abbilder der wesenhaften Zahlen: Ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς [ἀριθμὸς] λεγόμενος ἐῖδωλον τούτου.“ So ist denn „alles, was besteht und existiert, durch die Zahl

¹ C. VI. Enn. VI. 15.

² ibd.

³ ibd. An einer anderen Stelle sagt er: „Die Gesamt-Zahl hat durch die substantielle Kraft der Zahl das Seiende (den Urgeist) geteilt und ließ es gleichsam die Menge selbst gebären.“ l. c. 9.

⁴ l. c. 10.

⁵ l. c. 9. οὐσιώδεις ἀριθμοί.

⁶ ibd.

gebunden, „¹ und um die Wahrheit zu erkennen, „muß man zum Intelligibelen aufsteigen, wo die Zahlen nicht an anderen Dingen geschaut werden, sondern wo sie in sich selbst und in Wahrheit existieren“.² Man sieht, im Grunde ist Plotins Zahlenlehre nur eine Art von Ideenlehre.“ Diese Zahlenlehre hat Augustinus von Plotin übernommen. Theologisch wurde er darin bestärkt durch drei Schriftworte: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*;³ *Qui profert numerose saeculum*;⁴ *Capilli vestri omnes numerati sunt*.⁵

Die Zahlen sind für Augustinus die konstituierenden Elemente der Dinge. Jedes Ding hat seine Zahl, seinen ontologischen Vollkommenheitsgrad: „Nimm ihnen die Zahl weg, und sie werden nichts mehr sein“: *adime haec et nihil erunt*; *in tantum est illis (scil. rebus) esse, in quantum numerosa esse, d. h. sie haben so viel an Sein, als sie an Zahlen besitzen*.⁷ Sie, die Zahlen, sind es, die der Welt ihre Schönheit geben: *perfundit (corpora) lumine numerorum*.⁸ „Siehe die Himmel und die Erde und das Meer und alles, was an ihnen oben glänzt und drunten kriecht und fliegt und schwimmt, alle Wesen haben Gestalt, weil sie Zahlen haben.“⁹ Schön ist ein Kunstwerk erst, wenn es die ihm gebührende Zahl ausdrückt.¹⁰ Aber was sich in den Dingen verkörpert, sind wandelbare niedrige Zahlen, sind nur die *vestigia numerorum*,¹¹ die Fußspuren jener Zahlen, „die unwandelbar in der Wahrheit wohnen“.¹²

¹ l. c. 3. ² l. c. 14.

³ Zeller Ed., l. c. S. 581 sagt, daß Plotin, „der pythagoreischen Neigung seiner Schule folgend, die Ideen, Platos späterer Lehrweise gemäß, zugleich als Zahl faßt und die Zahl für das Bindeglied hält, durch welches der Hervorgang der Vielheit aus dem einen Sein vermittelt sei; er nennt darum bald das wahrhaft seiende Zahl, bald die Zahl die Wurzel und die Quelle des Seienden.“

⁴ Sap. XI. 21.

⁵ Is. XL. 26, nach der LXX.

⁶ Math. X 30.

⁷ De lib. arb. II. 42.

⁸ l. c. 32.

⁹ l. c. 42.

¹⁰ ibd.

¹¹ De mus. VI. 1.

¹² De lib. arb. II. 31.

So „verbergen und verhüllen im Irdischen die göttlichen und ewigen Zahlen ihren Glanz“;¹ und diese „höheren Zahlen“² werden allein von den wirklich Weisen und Gelehrten hochgeschätzt,³ denn sie sind dasselbe wie die Weisheit,⁴ und diese Zahlen besitzt Gott, ja Gott ist selbst die „unzählbare Zahl: *numerus sine numero*“.⁵

So hatte Augustinus in dem Begriff „Zahl“ ein einheitliches Maß, mit dem er Gott und die Welt zugleich messen konnte, und das drängte notwendig dazu, beide zu vergleichen und an Wert gegeneinander zu wägen. Schon in der Art und Weise, wie er in den eben angeführten Stellen beiden die Zahl zuschrieb, lag die Bewertung. Die Welt besitzt die niedrigen Zahlen, Gott die höheren Zahlen. Die Welt hat die wandelbaren Zahlen, Gott die unwandelbaren. Die Dinge der Welt besitzen eine ganz bestimmte begrenzte Zahl, Gott die unzählbare, die unendliche Zahl; die Welt die zeitlichen, Gott die ewigen Zahlen. Die Welt ist in ihrer Existenz absolut auf jene ewigen, unwandelbaren, höheren Zahlen angewiesen, sie trägt die Spuren jener Zahlen, nur durch sie hat sie Gestalt und Form und Sein, nimmt man ihr die Zahlen, so wird sie Nichts sein, Gott ist die unendliche, unwandelbare Zahl, unzählbar, *numerus sine numero*, und im Lichte dieser Zahl erschließt sich das Verständnis der Welt; keine Weisheit ohne Erkenntnis der ewigen Zahlen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Betrachtungsweise, die allem, was an der Welt begehrenswert ist, Form, Schönheit, Sein, nur ein relatives Sein zuwies, die hinter jedem Wert einen unendlichen Wert zeigte, über die Welt hinaus mit Gewalt zu Gott ziehen und notwendig dazu führen mußte, daß nicht nur Gold und Silber, sondern sogar die eigene Persönlichkeit — dasjenige Geschöpf, an dem jeder am meisten hängt — armselig erschien: *Docti autem et studiosi numerum in ipsa veritate contuentur et carum habent: et in eius veritatis comparatione non eis aurum et argentum*

¹ De ord. II. 41.² De lib. arb. II. 42.³ I. c. 31.⁴ I. c. 30 *una quaedam eademque res est.*⁵ De genes. ad litt. IV. 2. Cf. Plotin VI. En. VI. 15: „jenes Eine muß die gesamte Zahl sein.“

et caetera de quibus homines dimicant sed ipsi etiam viles-cunt sibi.¹

Mit der Schrift *de genesi ad litteram* vom Jahre 393/94 ist so ziemlich der äußerste Termin gegeben, bis zu welchem Augustinus die Zahlenlehre theologisch ausgenutzt hat. Förmlich aufgegeben hat er sie wohl nie. Aber Plotin hatte ihn inzwischen an Plato gewiesen,² und bei Plato hatte er ein Gedankensystem gefunden, das ebensogut imstande war, die Welt zu entwerten wie Plotins Zahlenlehre, und sich dabei als klarer, schöner und theologisch fruchtbarer erwies als diese. Es war dies Platos Ideenlehre. Aus ihr einerseits und der christlichen Gedankenwelt andererseits schuf er sich eine Theorie der philosophischen Weltüberwindung, die er zur Zeit, wo er die *Civitas Dei* schrieb,³ noch ebenso unentwegt vertritt wie in der Schrift *de quaestionibus* 83.⁴

Alles, was existiert, ist von Gott nach einer ganz bestimmten Idee geschaffen. Anders war die göttliche Idee bei der Schaffung des Pferdes, anders bei der Schaffung des Menschen. *Singula igitur propriis sunt creata rationibus* (*de quaest.* 83. q. 46). So hat jedes einzelne Geschöpf sein Urbild. Woher kam nun Gott zu diesen Urbildern, nach denen er die Dinge schuf? Es wäre lästerlich, ‚sacrilegum‘ anzunehmen, Gott habe auf etwas außerhalb seiner selbst Befindliches hingeblickt, um diese Ideen zu gewinnen. Er schaute vielmehr in die Tiefen seiner Gottheit; aus sich selbst holte er die Bilder. Die Ideen der Dinge sind nichts anderes, als mehr oder weniger vollkommene Abbilder göttlicher Vollkommenheiten. *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt at per hoc*

¹ *De lib. arb.* II. 31.

² So Grandgeorge L., *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris 1896 S. 51 ff. Thimme l. c. S. 15 meint, daß Augustinus frühestens bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom, oder besser nach seine Rückkehr nach Afrika, also erst um 388,89 mit Plato direkte Bekanntschaft gemacht habe.

³ Cf. *Civ. D.* XI. 26—28.

⁴ Cf. besonders die *quaestio* 46.

aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia habentur . . .

Quis religiosus negare audeat imo non etiam profitetur, omnia quae sunt Deo auctore esse procreata? Quo constituto atque concesso quis audeat dicere Deum irrationaliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo quam equus . . . Singula proprii sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris. Non enim extra se quidquam positum intuebatur ac secundum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est . . . has rerum rationes principales appellat ideas Plato.¹

Was Augustinus hier schon in den ersten Jahren seines Priestertums angedeutet, hat er als Bischof in dem großen Werke de trinitate während eines Zeitraumes von 16 Jahren in grandioser Weise und mit unerhörter Subtilität des Denkens dargelegt. Alles, was existiert, auch die Körperwelt, trägt die Spur der allerheiligsten Dreifaltigkeit an sich. Allem — so lehrt er wiederholt unter Berufung auf Sap. XI 21 — hat Gott ein Dreifaches aufgedrückt, Maß, Zahl, Gewicht:² Ein bestimmtes Maß von Sein, wodurch es eines ist; eine bestimmte Zahl, wodurch es zu gerade diesem Ding determiniert wird; ein bestimmtes Gewicht, wodurch es in ein geordnetes Verhältnis zu den übrigen Dingen gestellt wird. Die Spur der allerheiligsten Dreifaltigkeit findet sich also in jedem Dinge ausgedrückt durch modus — numerus — pondus;³ oder durch unitas — species — ordo;⁴ oder durch id quo res constat — quo discernitur — quo congruit;⁵ oder durch quo res sit — quo hoc sit — quo sibi amica sit;⁶ oder endlich durch esse — specie contineri — ordinem appetere.⁷

¹ De div. quaest. 83. Qu. 46, 2.

² De trin. XI. 18.

³ ibd. * l. c., VI. 12.

⁵ De div. quaest. 83. q. 18.

⁶ ibd.

⁷ Civ. D. XI. 28.

Wohl kann diese Dreiheit gestört werden, und darin besteht ja das Wesen des Bösen: *Malum nihil aliud est quam corruptio modi, vel speciei vel ordinis naturalis*;¹ aber verloren gehen kann diese Dreiheit niemals einem Dinge. Mag ein Ding noch so verschlechtert werden, es bleibt immer 1. irgend ein Sein (*modus, unitas*); 2. irgend eine Erscheinungsform (*species, numerus, forma*), weil ja ohne diese beiden ein Ding überhaupt nicht existieren könnte; 3. das geordnete Verhältnis (*ordo, pondus*), da Gottes Gerechtigkeit jedes Ding dahin ordnet, wo es „in passendster Weise“² hingehört; so ordnet er den Sünder gerechterweise unter eine Strafe,³ *etiam iniustos iuste ordinare novit*.⁴

Das *esse* (*unitas, modus*) als Prinzip und Träger der Erscheinungsform (*species, numerus, forma*) entspricht dem Vater; die Erscheinungsform, die nur in Abhängigkeit von dem sie tragenden Prinzip existiert, dem Sohn; der *ordo, pondus*, das Bezogensein dem Hl. Geiste, der persönlichen Beziehung zwischen Vater und Sohn, dem göttlichen Strebevermögen.

Trägt so schon alles geschaffene Sein die *vestigia trinitatis*, so hat das vorzüglichste der Geschöpfe, der Mensch, in seiner vernünftigen Seele, welche drei verschiedene, in ihrer Tätigkeit sich bedingenden Grundkräfte (Gedächtnis, Verstand und freien Wille) besitzt und doch nur ein Geist ist, ein Bild, eine *imago trinitatis*.⁵

Die Ideen also, nach denen die Dinge geschaffen sind, sind Nachbilder göttlicher Vollkommenheiten. Das Urbild ist Gott, speziell ist der Sohn Gottes, der Logos, Christus als die persönliche Verkörperung des göttlichen Denkens, der Sitz all dieser Ideen. Was Gott nach außen hervor gebracht, davon befindet sich die Schöpferidee im Sohn, aber nicht Idee neben Idee, weniger Vollkommenes neben Vollkommenerem; vielmehr finden sich hier alle Ideen zur

¹ De nat. bon. C. Man. 4.

² De morib. Man. 2: congruentissime.

³ De nat. bon. c. Man. 9.

⁴ l. c. 37.

⁵ De trin. XIII.

höchsten Realität zusammengefaßt in lebensvollster Wirklichkeit: Quia igitur unum verbum Dei est per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul et omnia unum sunt.¹

In diesem Sinne deutete er wiederholt die Stelle Ioh. I. 34, die er mit einer gegen den heutigen Text veränderten Interpunktion las: omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat.² Es war nur Konsequenz, wenn er nun weiter lehrte, daß alle Geschöpfe in diesen Schöpferideen viel vollkommener und schöner existierten als in den erdenhaften, geschöpflichen Nachbildungen. In illa enim trinitate summa origo est rerum et perfectissima pulchritudo.³ Haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis, et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna, ubi incommutabilia.⁴ Deshalb werden die Dinge in Gott besser erkannt als in sich selber. Selbst die Engel, diese tiefschauenden Geister, erkennen sich in Gott besser als in sich selber. Sciunt seipsos ibi melius quam in seipsis.⁵ Erkennt man doch in Gott die Kreatur in arte qua facta est:⁶ die Kreatur wird in sich erkannt „wie am Abend“, in Gott „wie am Tage“.⁷

Ein klassisches Beispiel, wie Augustinus diese allgemeinen Denkprinzipien zur Weltüberwindung im Einzelfalle angewandt, findet sich in der Schrift de vera religione. Da untersucht er, was es denn sei, was uns an die Körperwelt fessele, und er findet, daß es die Schönheit ist. Er untersucht weiter, was uns bei der Schönheit so sehr anzieht, und er findet: die Einheit. Dann schreitet er über die irdische Schönheit hinaus, hin zu Gott, von dem die Schönheit stammt, und er findet, daß die Schönheit in Gott viel schöner, viel

¹ De trin. IV. 1.

² So: De trin. IV. 3; In Ioh. tract. I. 16. 17. Die heutige Lesart der Vulgata ist die bessere.

³ De trin. VI. 12.

⁴ De genes. ad litt. V. 15.

⁵ Civ. D. XI. 29.

⁶ ibd.

⁷ ibd.

besser ist, denn sie besitzt die Einheit in höchstem Grade, *summe unum est*. Ja, bedenke man, wie vollkommen Gott Einheit und daher Schönheit besitze, dann müsse man gestehen, die Einheit und Schönheit der Geschöpfe sei eine falsche. In Gott allein findet sich das ganze Ausmaß der Einheit, *implet unitatem*. Fesselt uns also irdische Schönheit, so erliegen wir einer Täuschung; fesselt uns ja eine *falsa unitas*, die *non implet unitatem*, kein Sein (*quod est*), sondern ein Nicht-Sein (*quod non est*). *Propterea nos fallit rerum visibilium pulchritudo, quia unitate continetur et non implet unitatem; intelligamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Omne quippe corpus rerum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est aut in tantum id imitatur ut impleat: et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo quod summe unum est id haberet.*¹

Mithin liegt in der irdischen Schönheit, die unsere Sinne ergötzt, eben wegen ihrer Ähnlichkeit mit der unvergleichlich schöneren Schönheit Gottes eine Mahnung, sie, die irdische Schönheit, zu verachten und zu Gott, dem glückseligen Leben, aufzustreben: *Quapropter etiam in ista corporis voluptate invenimus unde commoneamur eam contemnere; non quia malum est natura corporis, sed quia in extremi boni dilectione turpiter volutatur, cui primis inhaerere fruique concessum est . . . ergo in ista ipsa visibilis carnis imbecillitate, ubi beata vita esse non potest, invenitur admonitio beate vitae propter speciem de summo usque ad ima venientem.*²

In all diesen Ausführungen war Augustinus bewußt oder unbewußt ein Schüler Plotins, der gesagt: „Der Bewunderer irdischer Schönheit weiß nicht, daß er eigentlich um jener urbildlichen Schönheit willen bewundert, und doch ist es so.“³

¹ De vera rel. 63.

² l. c. 83. 84.

³ V. Enn. VIII. 8.

So ist Augustinus systematisch auf Grund der Ähnlichkeit vom Geschöpfe zum Schöpfer aufgestiegen, hat Geschöpf und Schöpfer miteinander verglichen, hat in diesem das unerreichbare, unwandelbare, ewige Vorbild, in jenem das beschränkte, wandelbare, zeitliche Nachbild erkannt. Kein Wunder, daß ihm bei diesem Vergleiche alle irdische Schönheit als nicht schön, alle irdische Güte als nicht gut, alles irdische Sein geradezu als Nicht-Sein erschien! Wenn die Sonne erscheint, verlieren die Sterne ihr Licht. Tu Domine fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu, conditor eorum, cui comparata nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Scimus haec; gratias tibi. Et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est.¹ Kein Wunder aber auch, daß er die Welt so tatsächlich überwunden hat, daß sie ihm „vilis“ wurde, während zugleich sein Herz entbrannte zu dem, in dem er alle Realitäten der Welt in höchster Vollkommenheit und vollendetster Reinheit wiederfand.

B. Gott als wirkende Ursache in der Welt.

Die Lehre, daß Gott die vorbildliche Ursache der Welt ist, stellt Gott gleichsam mitten ins Geschöpfliche hinein, vergleicht Schöpfer und Geschöpf und wird so, da alles von Gott Geschaffene, mit Gott verglichen, wie ein Nicht-Sein erscheint, zu einem Mittel, die Welt zu verachten, um sich ganz ungeteilt an Gott hinzugeben. Die Lehre von Gott als der wirkenden Ursache in der Welt stellt Gott abermals mitten ins Geschöpfliche hinein, aber nicht um Schöpfer und Geschöpf aneinander zu messen, sondern um darzutun, daß Gott seinen Geschöpfen Grund des Seins und des Werdens ist. Diese Art von Erwägung drückt also nicht die Wirklichkeit der Geschöpfe herab, betont sie vielmehr, aber nur, um die Wirklichkeit Gottes noch mehr hervorzuheben.

¹ Conf. XI. 6.

Als Motto über diesen Abschnitt könnte man das Wort schreiben, das Augustinus so gerne im Munde geführt, und das ihn so trefflich charakterisiert, das Wort:

Totum Deo dandum est.¹

Was die Welt an positiven Werten besitzt, alles Sein in der Natur, alles Gute in den Werken, alle Wahrheit in der Erkenntnis, ist alles Werk Gottes, „ohne den keine Natur besteht, kein Wissen erleuchtet, kein Wirken frommt.“² Die Welt ist in ihrem ganzen Sein absolut unselbständig, ganz und gar angewiesen auf Gott. Der Grund dieser absoluten Abhängigkeit von Gott liegt in ihrem Ursprunge aus dem Nichts. Geschöpf sein heißt aus dem Nichts stammen. So abstrakt dieser Gedanke auch scheint, so unglaublich fruchtbar ist er für Augustinus gewesen. Denn auf ihn baute er immer auf, um das absolute Angewiesensein der Welt auf Gott darzutun. Weil aus dem Nichts, weil durch fremde Hilfe, durch Gottes Hilfe, ins Dasein gerufen, deshalb bedarf die Welt auch um fortzubestehen, derselben helfenden Kraft. „Wenn er seine wirkende Kraft den Dingen entzieht, so können sie durchaus nicht und in keiner Weise in dem Zustand verbleiben, in dem sie erschaffen wurden.“³ „Wenn er seine Schöpferkraft den Dingen entzöge, würden sie nicht so ins Nichts zurücksinken, wie sie auch nichts waren, bevor sie wurden?“⁴ Ohne seine erhaltende Kraft würden die Geschöpfe „sofort dahinschwinden“,⁵ „zusammenbrechen“, „keinen Augenblick fortbestehen“.⁶ Zu denken, Gott habe die Geschöpfe erschaffen, kümmere sich dann aber nicht mehr um sie, ist eine *lethalis impietas*.⁷ Das wäre ein Mißkennen des Verhältnisses, das zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, das würde diesem eine Selbständigkeit geben, die ihm nicht zukommt, und jenem eine Herrschaft nehmen, die ihm zusteht. „Er schuf nicht und entfernte

¹ De praed. sanct. 12. 32. De dono pers. 12. 33. 50.

² Civ. D. VIII. 4.

³ l. c. XXII. 24. 2.

⁴ l. c. XII. 5.

⁵ De genes. ad litt. IV. 22.

⁶ ibd. ⁷ Ser. 311, 12.

sich dann, sondern was von ihm stammt, ist in ihm.“¹ Ja, was existiert, könnte „durchaus nicht“ existieren, wenn es nicht in Gott bliebe,² der, „mit seiner verborgenen Kraft alles durchdringend, in unbefleckter Gegenwart im Sein erhält, was immer existiert“.³ Selbst der Teufel hat, um existieren zu können, Gottes erhaltende Kraft notwendig.⁴ Wenn nun alles Geschöpfliche absolut abhängig ist in seiner Existenz von Gott, wenn es seiner bedarf, nicht nur um dieses oder jenes Sein zu besitzen, sondern um überhaupt zu sein,⁵ so folgt, daß jedes Geschöpf unwiderstehlich Gottes Willen unterworfen ist, *creatura ad nutum serviens creatori*,⁶ daß der Wille Gottes für das Geschöpf einfach Notwendigkeit ist, *cuius voluntas rerum necessitas est*,⁷ und das in einem Maße, daß man geradezu sagen kann: *voluntas conditoris rei cuiusque natura est*, der Wille Gottes ist die Natur des Geschöpfes.⁸ Schärfer konnte wohl die ontologische Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer nicht formuliert werden.

Ist so Gott das Innerlichste und Gegenwärtigste“ jedes Dinges, vermöge jener unbefleckten Gegenwart, mit der er alles durchdringt, um es im Sein zu erhalten,¹⁰ so ist er es auch, der in den Dingen und mit den Dingen wirkt. Er ist Prinzip des Lebens und der Bewegung so gut wie des Seins. Wenn die Hl. Schrift sagt, Gott habe am siebten Tage geruht, so will sie damit durchaus nicht sagen, er habe aufgehört zu wirken. Dem stehe das Wort des Heilandes Ioh. V. 17: *Pater meus usque nunc operatur et ego operor* entgegen. Hier zeige der Heiland, daß Gott vom Augenblick der Schöpfung an nicht aufgehört habe, die Kreatur im Dasein zu erhalten und in ihrem Wirken zu gestalten.¹¹

¹ Conf. IV. 18.

² I. c. I. 2 „non omnino“.

³ Civ. D. XII. 25.

⁴ Civ. D. XXII. 24, 1.

⁵ Civ. D. XII. 25. ⁶ De trin. III. 6.

⁷ De genes. ad litt. VI. 26.

⁸ Civ. D. XXI. 8, 2.

⁹ De trin. III. 11.

¹⁰ Civ. D. XII. 25.

¹¹ De genes. ad litt. IV. 23.

An derselben Stelle weist er auf Sap. VII. 23 hin: Omnibus mobilibus mobilius est Sapientia, und er zieht daraus den Schluß, daß die Weisheit ihre unvergleichliche und unaussprechliche Bewegung den Dingen mitteile: Satis apparet recte intuentibus hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem et si possit intelligi stabilem motum suum rebus eam praeberere suaviter disponendis.¹ Noch eine dritte Bibelstelle führt er zum Beweise an, Act. XVII. 28: In illo vivimus, movemur et sumus, ein Wort, aus dem klar hervorgehe, daß Gott es sei, der unablässig in seinen Geschöpfen wirke: Liquide cogitatum quantum humana mens valet adiuvat hanc sententiam qua credimus et dicimus Deum in iis quae creavit indesinenter operari . . . Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi quae creavit, ne motus suos naturales, quibus aguntur et vegetantur . . . illico amitterent et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter.²

So ist denn der Regen, der von Zeit zur Zeit zur Erde fällt, ebenso das unmittelbare Werk Gottes wie jener Regen, den Elias nach der Dürre von 3 Jahren und 6 Monaten erflehte. Blitz und Donner der Gewitter sind Werke desselben, der am Sinai so plötzlich und so furchtbar donnerte. Wenn bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelt wurde, so erscheint dies selbst blöden Geistern als Werk der Kraft Gottes; aber dieselbe und keine andere Kraft ist es, die die Feuchtigkeit vermittelt der Saugwurzeln durch den Weinstock zur Traube zieht und da den Wein hervorbringt. Als der Stab in der Hand Arons erblühte, erkannte selbst der Unglaube darin das Wirken Gottes; was Sträucher und Bäume jährlich mit Grün und Blumen schmückt, ist genau dieselbe Kraft usw.³

Wenn nun der Mensch in jenen Wundern die Hand Gottes erkennt, in den täglichen Vorkommnissen aber nicht, so liegt dies nicht daran, als wären diese täglichen Geschehnisse weniger der Größe Gottes entsprechend, weniger

¹ ibd.

² ibd.

³ De trin. III. 11.

bewundernswert; im Gegenteil, es sind auch Wunder, welche, „wenn wir sie verständig betrachten, größer sind als die ungewöhnlichsten und seltsamsten Geschehnisse“.¹ Aber diese „Wunder der sichtbaren Natur verlieren durch den ständigen Anblick den Reiz“,² „durch das beharrliche Geschehen die Bewunderung“,³ und so kommt man dazu, diese gewöhnlichen Vorgänge der Natur anderen Ursachen zuzuschreiben, die zwar an und für sich wahr, aber nur die allernächsten Ursachen sind, nicht die letzte, höchste und einzig bewirkende Ursache, *causis aliis tribuere . . . veris, sed proximis, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam id est voluntatem Dei*.⁴

So führte Augustinus alles Sein und Geschehen der äußeren Natur auf Gott zurück, der — nicht in pantheistisch-vermischender Weise, sondern — in unbeflecktester Gegenwärtigkeit alles erhält und alles Geschehen bewirkt.⁵ Aber nicht nur die äußere Welt der Natur ist in Sein und Leben auf Gottes erhaltende und bewegende Kraft angewiesen, noch vielmehr — weil kostbarer und wichtiger — die innere Welt im Menschen. Das Wort des Apostels Paulus, daß wir „in Gott leben, uns bewegen und sind“,⁶ gilt von der Welt draußen, aber ganz vorzüglich von der Welt drinnen im Menschen.⁷

Vor allem hat es ihn, den Denker und Philosophen, angezogen zu untersuchen, welchen Einfluß der göttliche Geist der Wahrheit und der Weisheit auf das menschliche Erkenntnisvermögen ausübte. Schon in der Schrift *de beata vita* nennt er Gott „die Quelle der Wahrheit in uns, die uns antreibt, uns an Gott zu erinnern, ihn zu suchen, nach ihm zu dürsten“, und er spricht von dem „Licht, das jene

¹ Civ. D. X. 12.

² ibd.

³ De trin. III. 7.

⁴ ibd.

⁵ l. c. III. 16: *Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque ministrare creaturam, quod qui facit solus creator est.*

⁶ Act. XVII. 27.

⁷ De trin. XIV. 16: *eccellentiore modo.*

verborgene Sonne in unsere inneren Augen hineingießt“.¹ Klarer und bestimmter wird Gott in den Soliloquien als Prinzip, das unser Erkennen bestimmt, gefeiert. Gott ist die Sonne im Reiche der Geister. Wie zu jedem körperlichen Sehen drei Stücke absolut nötig sind: 1. ein gesundes Auge, 2. das Hinrichten des Auges auf den Gegenstand, 3. daß der Gegenstand selbst im Lichte liege und beleuchtet sei, so werden auch zu jeder geistigen Erkenntnis gefordert: 1. gesunde Geistesaugen, d. h. ein durch keinerlei Sünden geschwächter Verstand, 2. die Hinrichtung der Geistesaugen auf den zu betrachtenden Gegenstand, d. i. ich muß auch erkennen wollen, 3. der Gegenstand der geistigen Erkenntnis muß im Lichte liegen. Gott ist es nun, der dieses geistige Licht ausstrahlt und dadurch die Dinge intelligibiles macht: *Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint veluti terra est et terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat.*² Was Augustinus hier nur nebenbei bemerkt, unterzog er bald danach in dem *Dialog de magistro* einer eingehenden Untersuchung. Dieses merkwürdige Büchlein gipfelt darin, das Wort des Heilandes: *Nec vocemini magistri, quia magister vester unus est, Christus*³ zu einem erkenntnistheoretischen Axiom zu erheben. Wohl gemerkt, der Logos wird hier als Prinzip der natürlichen Erkenntnis dargelegt, nicht der übernatürlichen, was wohl Matth. XXIII. 10 zunächst im Auge hat. Schon Plotin hatte gelehrt, daß der Menscheng Geist bei seinen philosophischen Erkenntnissen auf innerliche, göttliche Erleuchtung angewiesen sei. „Der Geist schaut bei der Intuition die geistigen Dinge durch das Mittel des Lichtes, welches das Eine über sie ausgießt. . . . Auch der Geist wird, wenn er sein Auge für die anderen Dinge verschließt und sich in sich selbst zurückzieht, nichts sehend ein Licht schauen, und zwar

¹ De b. vita 35. Daß Augustinus durch diese und ähnliche Ausführungen aber nicht den Ontologismus gelehrt, weist Thomas Sum. theol. pars I. q. 84 a. 5 u. ibd. q. 88. a. 3. nach.

² Sol. I. 12.

³ Matth. XXIII. 10.

keines, das an anderen Dingen leuchtet. . . . Wenn der Geist dieses göttliche Licht schaut, so weiß man nicht, woher es erschien . . . es erscheint über dem Geist selbst . . . es kommt, ohne im eigentlichen Sinne des Wortes zu kommen. Es erscheint, ohne von einem bestimmten Orte zu kommen, denn es ist schon gegenwärtig vor allen Dingen.“ . . .¹ Ähnliche Ideen entwickelt Augustinus. Ausgehend von einer sehr subtilen Untersuchung über die Bedeutung der Worte für die Erkenntnis kommt er zu dem Schluß, daß Worte nur eine ermahnende (*admoneri*), nicht belehrende Kraft besitzen; sie tönen nur ins äußere Ohr, bringen aber keine innere Erleuchtung hervor,² sie haben nur die Kraft, den Menschen zu ermahnen, Kenntnisse zu suchen, aber nicht die Kraft, ihm Kenntnisse zu geben. *Verba admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus.*³ *De verbis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse ut consulamus admoniti.*⁴ Wer ist es aber, den um Rat zu fragen wir ermahnt werden, der selbst innerlich belehrt? *Ille autem qui consulitur docet qui in interiore homine habitare dictus est Christus id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia* — und um darzutun, daß jeder Mensch dieses Lehrers bedarf, setzt er hinzu — *quam quidem omnis rationalis anima consulit.*⁵

Diese Erleuchtung des Logos denkt Augustinus sich so, daß der Logos ein dem geistigen Erkenntnisinhalte entsprechendes Licht erschafft, in welchem der betreffende Gegenstand dann erkennbar wird, wie im Lichte der Sonne die Welt! *In quadam luce sui generis incorporea quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumiacent.*⁶ Bei der übernatürlichen Erkenntnis findet wiederum eine Erleuchtung durch den Logos statt. Aber diese Erleuchtung ist wesentlich anderer Art; sie

¹ V. Enn. V. 7, 8.

² De mag. 20.

³ l. c. 36.

⁴ l. c. 38.

⁵ ibd.

⁶ De trin. XII. 24.

vollzieht sich dadurch, daß unsere Seele eine ganz geheimnisvolle, innerliche Vereinigung mit dem Logos, der Sonne im Reiche der Ewigkeit, eingeht. *Illuminatio nostra participatio verbi est.*¹

Bringt Augustinus so das menschliche Erkennen in einen kausalen Zusammenhang mit Gott, so nicht weniger das menschliche Wollen. Allerdings in seinen ersten Schriften, besonders in dem gegen den manichäischen Naturdeterminismus geschriebenen Werke *de libero arbitrio* betont er noch „sehr einseitig“ die Selbständigkeit des menschlichen Willens.² Da kommen noch Sätze vor wie: *Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est.*³ Noch in der 393–396 verfaßten Schrift: *expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* sagt er selbst von Heilswerken: *nostrum est velle, illius (scil. Dei) autem dare volentibus.*⁴ Aber wie er seit dem Jahre 397, seit der Schrift *de diversis quaestionibus ad Simplicianum*, den gesamten Heilswillen der Gnadenwirkung Gottes zugeschrieben hat, so erscheint seitdem, wenn er gelegentlich auf das natürliche Wollen des Menschen zu reden kommt, auch dieses von Gott nicht bloß gelenkt, sondern auch gewirkt. Wiederholt geht er in den antipelagianischen Schriften, in welchen er die Ursächlichkeit Gottes für alles übernatürliche Wollen dartun muß, von der Erwägung aus, daß schon bei nicht übernatürlichen Willensakten Gott es sei, der die Menschenherzen lenkt. Als zu David israelitische Männer kamen, um ihn gegen Saul zum Könige auszurufen,⁵ da handelte es sich, sagt Augustinus, nicht um das himmlische Reich, sondern um ein irdisches Reich, also um etwas rein Natürliches. Trotzdem war Gott es, der in jenen Stämmen wirkte. *Sua voluntate utique illi constituerunt regem David. Quis non videat? Quis hoc neget? . . . et tamen hoc in*

¹ I, c. IV. 2.

² S. Kolb. K., Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustinus. Freiburg 1908 S. 37. f.

³ *De lib. arb.* III. 7.

⁴ *Expositio quarundam proposit. ex ep. ad Rom. qu.* 61.

⁵ I Par. XII. 23.

eis egit qui in cordibus hominum quod voluerit operatur. Nicht durch äußerliche Veranstaltungen bewirkte dies Gott, sondern intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas in illis operatus est, traxit. Und der Grund, weshalb Gott sie so lenken konnte? Magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas.¹ Man sieht, Augustinus scheute sich nicht, auch den menschlichen Willen — trotz des Problems der menschlichen Freiheit — „ganz Gott zu geben“.

Aber wenn der menschliche Wille ein böser ist? Trefflich kam ihm da die im Kampfe mit den Manichäern formulierte Definition vom Bösen zustatten. Das Böse hat kein Sein, ist ein Nichts. Ein böser Wille ist ein kranker Wille, dem die Gesundheit fehlt, ein Wille, der eines Gutes entbehrt, ein Defekt, kein Effekt. Also auch den bösen Willen, konnte er seinem ganzen Sein nach „Gott geben“.

Dennoch hat er selbst das Böse nicht gänzlich von Gottes Kausalität getrennt. Da es kein absolutes Böses gibt, gibt es auch kein absolut böses Werk. In jedem bösen Werke ist auch Gutes enthalten, und dieses Gute ist ganz Gottes Werk. Homo in quantum homo est, aliquod bonum est; adulterium autem in quantum adulterium est, malum opus est: plerumque autem de adulterio nascitur homo, de malo scilicet hominis opere bonum opus Dei.² Sodann, wenn der Mensch etwas Böses will, so kann er es nur wollen, wenn Gottes Wille es als gerechtes Gericht gewollt hat, daß der Mensch gerade so handle und nicht anders. Nullus daemonum aut hominum agat inique, nisi divino eodemque iustissimo iudicio permittatur.³ Augustinus braucht aber besonders seit dem Jahre 420 noch stärkere Ausdrücke; er spricht nicht bloß vom ‚Zulassen‘ des bösen Willens, sondern sagt sogar, Gott wolle den bösen Willen. Quis porro tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit et ubi voluerit in bonum

¹ De corrept. et grat. 45.

² De mus. VI. 30.

³ Civ. Dei XX. I, 2.

non posse convertere?¹ Ja, noch stärkerer Ausdrücke hat Augustinus sich bedient; er spricht davon, daß Gott den Menschen in die Sünde „schicke“, zur Sünde „hinbeuge“. Wenn David den Abisai, der den Semei für die Lästerung des Königs töten wollte, an seinem Vorhaben hinderte mit den Worten: „Laßt ihn lästern, denn der Herr hat ihm befohlen, David zu lästern“,² so zieht Augustinus daraus den Schluß: Dominus huic homini maledicere David non iubendo dixit . . . sed quod eius voluntatem proprio vitio malam in hoc peccatum iudicio suo iusto et occulto inclinavit . . . nec causa tacita est, cur ei Dominus isto modo dixerit maledicere David, hoc est cor eius malum in hoc peccatum miserit vel dimiserit.³ Ganz gewiß wollte Augustinus nicht lehren, Gott bewirke selbst im Menschen die Sünde; mit derselben Energie, mit der er schon im Jahre 386 diese Ansicht als „das allerverabscheuungswerteste Verbrechen“⁴ abgewiesen, weist er sie noch in seinem letzten Werke zurück, wo er schreibt: Deo autem gloria, qui et naturam bonam fecit, et de malo bene facit, quod ipse non fecit.⁵ Aber, ob man mit der Erklärung von „Zulassen“ so schwerwiegenden Ausdrücken wie malas voluntates velle, in peccatum mittere, in peccatum inclinare gerecht wird, ist mehr als zweifelhaft, zumal wenn man noch Sätze liest wie: cum tam multi salvi non fiant non quia ipsi sed quia Deus non vult. — Videmus tam multos volentibus hominibus sed Deo nolente salvos non fieri,⁶ Sätze, zu denen sich noch so viele Parallelstellen anführen lassen, daß Rottmanner schließen konnte, Augustinus sei „im Kampfe gegen den Pelagianismus zu einer immer schärferen, um nicht zu sagen schrofferen Prädestinationslehre fortgeschritten“,⁷ Sätze, die

¹ Enchir. 98.

² II. Reg. XVI. 10.

³ De corrept. et grat. 45.

⁴ De ord. II. 23.

⁵ Op. imp. c. Iul. V. 63.

⁶ Ep. 217, 19.

⁷ Rottmanner Od., Der Augustinismus. München 1892. S. 5. R. setzt den Zeitpunkt der Verschärfung mit der Schrift c. duas ep. Pelag. vom Jahre 420 an. I. c. S. 24. Anm. 1. Die „schroffsten“ Stellen finden sich in Augustins Schriften vom Jahre 426 ab. Von hier ab datiert Kolb I. c. S. 107 f. die schärfsten Ausführungen, „daß Gott seinen absoluten Heilswillen im Herzen der Menschen einfach durchsetzt“.

beweisen, daß Augustinus im Streben „Gott alles zu geben“ zu Aufstellungen kommen konnte, deren Konsequenzen er ganz gewiß nicht anerkennen wollte.

Noch in anderer Beziehung hat Augustinus das Böse in eine gewisse ursächliche Verbindung mit Gott gebracht, und darin kann man ihm unbedenklich folgen: Gott gebraucht das Böse zum Guten, *Deus utitur malis bene*.¹ Läßt Gott Böses geschehen, so hat er seine sehr weisen Pläne dabei. Er hielt es für besser, das Böse geschehen zu lassen, um dann noch mit dem Bösen Gutes zu tun, als das Böse völlig zu verhindern: *Potentius et mirabilius esse iudicans etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere*.² Immer kommt er wieder darauf zurück, daß, in den gesamten Weltplan, den Gott entworfen und durchführt, hineingestellt, das Böse seine gute Seite habe, weil eben Gott selbst das Böse zuletzt immer seinen guten Zwecken dienstbar macht. *Etiam de his enim, qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult*.³ So sind Häresien und Irrlehren gut; denn sie machen offenkundig, wessen Glauben echt war, sie erproben die Guten, tragen dazu bei, daß die Wahrheit aufmerksamer betrachtet, tiefer eingesehen und eifriger gepredigt wird.⁴ Sehr bemerkenswert ist in dieser Beziehung, was er über Gottes Absichten schreibt, wenn Gott es zuläßt, daß ihm geweihte Jungfrauen mißbraucht werden⁵ und, wie er am Fall des hl. Petrus nachweist, daß in der Hand Gottes selbst schwere äußere Sünden zum besten gelenkt werden.⁶ Auf diese Weise hat Augustinus sich bemüht, selbst den bösen Willen „Gott zu geben“.

Gott steht also im Menschen wirkend, im Verstande erleuchtend, im Willen bewegend und ihn benutzend. Gott ist es folglich auch, der die Geschichte der Menschheit macht. Mögen auch Menschen die *causa vera et proxima* sein, er ist die *causa prima et principalis*. Wie er den einzelnen

¹ Civ. Dei XVIII. 51, 1.

² l. c. XXII. 1, 2.

³ De corrept. et grat. 43.

⁴ Civ. Dei XVI. 2, 1.

⁵ l. c. I. 28.

⁶ l. c. XIV. 13, 2.

Menschen ins Dasein ruft¹ und ihm die Stunde des Todes festsetzt,² so ist auch das Geschick der gesamten Menschheit in seiner Hand. Er ließ den ersten Menschen zu Völkern werden, er ließ die einen Völker unterjocht werden, andere wie das Römerreich erhob er über die Unterjochten;³ er gab den Völkern ihre Könige, gute Könige wie Konstantin, aber auch schlechte wie Nero, wenn sie eines solchen Herrschers würdig waren,⁴ und durch gute wie schlechte regiert er.⁵ Sein Werk ist der Frieden und sein Werk ist der Krieg, „dessen Anfang, Verlauf und Ausgang er bestimmt“.⁶ Die 22 Bücher der *Civitas Dei* sind nichts anderes als der Nachweis, daß Gott es ist, der in unendlicher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit die Weltgeschichte macht.

So hat Augustinus alle positiven Werte der Welt, das gesamte Sein, das Werden in der Natur draußen, Erkennen und Wollen im Menschen drinnen, Gott gegeben. Damit hatte er Gott erwiesen als jenen Gott, *qui naturis a se creatis et subsistendi et movendi initia finesque constituit; qui rerum causas habet, novit atque disponit . . . causas non solum principales, sed etiam subsequentes*;⁷ damit stand Gott in der Welt als das Allerrealste und Allerwirklichste, als der Grund jedes Seins, als das Leben jeden Lebens — da mußte jede nach Sein und Wirklichkeit und Leben lechzende Seele hinausgehen über die Welt; sie wurde gedrängt hin zu Gott.

¹ i. c. XXII. 24, 2: *concumbentes nisi illo creante generantes esse non possunt.*

² *De dono pers.* 41: *cum vitae huic quando voluerit ipse det finem.*

³ *Civ. Dei* V. 21.

⁴ i. c. V. 19.

⁵ *ibd.* A. beruft sich auf *Prov.* VIII. 15: *Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram*, und deutet die *reges* auf die guten, die *tyranni* auf die schlechten Könige.

⁶ i. c. VII. 30.

⁷ *ibd.*

VII. Gott und die Seele.

Außer den drei göttlichen „Hypostasen“, dem Einen, dem Urgeist und der Weltseele, haben für Plotin eigentlich nur noch die von der Weltseele ausgestrahlten Teilseelen Interesse. Denn die ganze Körperwelt ist ihm nur eine Mischung aus der Materie, die das Böse ist, das man fliehen muß, und solchen Teilseelen. Nicht nur der Mensch, sondern auch das Tier, die Pflanze, die Erde und die Gestirne haben ihre Seelen. Diese Seelen sind das einzig wahre Sein der Dinge. „Hinsichtlich der Erscheinungswelt steht also Plotin auf dem Standpunkte, den man als Umdeutung der Natur im Seelenleben bezeichnen muß; und so erweist sich, daß inbetreff dieser Gegensätze das antike Denken seinen Lauf von einem Extrem zum anderen beschrieben hat: die älteste Wissenschaft kannte die Seele nur als eines neben den vielen anderen Naturprodukten, — dem Neuplatonismus gilt die ganze Natur nur so weit als wirklich, als sie Seele ist.“¹ So steht Plotin nicht an zu erklären, die Seele sei der eigentliche Mensch. „Man muß (im Menschen) einen untergeordneten Teil, der mit der Seele vermischt ist, unterscheiden, und einen übergeordneten Teil, den wahren Menschen; jener untergeordnete Teil ist das tierische, der übergeordnete Teil, die vernünftige Seele, ist der Mensch. Da aber der Mensch mit der vernünftigen All-Seele zusammenhängt, so sind die Gedanken in uns, wenn wir denken, Tätigkeitsäußerungen dieser Seele.“² Bezüglich des Verhältnisses der Menschenseele zur dritten göttlichen Hypostase, der Welt- oder Allseele, heißt es am Schlusse des Buches „Über das Herabsteigen der Seele in den Körper“ folgendermaßen: „Soll ich endlich

¹ Windelband I. c. S. 207.

² I. Enn. I. 7.

es wagen, entgegen der allgemeinen Meinung frei und bestimmt zu erklären, wovon ich überzeugt bin? Ich meine, selbst unsere Seele taucht nicht völlig in den Körper ein, sondern ihr besserer Teil befindet sich stets im geistigen Reich; nur läßt uns der im Sinnlichen befangene Teil, wenn er herrschend wird, oder vielmehr beherrscht und verwirrt wird, nicht zur Erfassung dessen gelangen, was der bessere Teil der Seele erschaut.“¹ Die Seele ist der eigentliche, der wirkliche Mensch. Die Seele ist eine Ausstrahlung Gottes, zum Teil schon ins Schauen Gottes versenkt. Das Sinnliche, das sich uns aufdrängt, hindert uns, dieses Schauens bewußt zu sein. „Um (aber) die Menschen zum Höchsten, Einen und Ersten zurückzuführen, gibt es eine zweifache Beweisführung: die eine zeigt die Wertlosigkeit der jetzt von der Seele hochgeschätzten Dinge; die andere belehrt und erinnert die Seele an ihren Ursprung und ihren Wert. . . . Die Seele muß ihr eigenes Wesen untersuchen und kennen lernen.“² Somit hat für Plotin außer Gott nur noch die Seele Interesse; durch Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis, Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott — das ist echt plotinisch.

Diese ideale Gedankenwelt hat den aus der dumpfen materialistischen Atmosphäre der Mänichäer und der kalten starren Schule der Akademiker kommenden Augustinus geblendet. Im Jubel, eine Philosophie gefunden zu haben, die ihn sich selbst und Gott zurückgab, hat er unbesehen manche neuplatonische Lehrmeinung übernommen, die mit dem strengen Dogma der Kirche nicht zu vereinbaren war und die er nach genauer Nachprüfung aufgegeben hat.

Es überrascht auf den ersten Blick, und doch läßt es sich nicht leugnen, daß Augustinus in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung die Präexistenz der Seelen lehrt. In den Soliloquien spricht er eingehend vom Erkennen durch Wiedererinnerung. Die Erkenntnis der freien Künste sei ein solches Wiedererinnern: *Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas*

¹ IV. Enn. VIII. 8.

² V. Enn. I. 1.

eruunt discendo et quodammodo refodiunt.¹ In der Schrift über die Quantität der Seele heißt es: anima mihi omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari.² In einem Briefe an Hebridius wendet er sich gegen diejenigen, „welche sich gegen den hochberühmten Satz des Sokrates ereifern, in welchem er behauptete, was wir lernen, werde nicht als etwas Neues in uns hineingelegt, sondern werde uns nur durch Wiedererinnerung ins Gedächtnis zurückgerufen.“³ Ein Grundgedanke des ganzen Traktates *de magistro* ist, daß jeder Mensch, selbst Knaben und Ungelehrte durch richtig gestellte Fragen dazu gebracht werden könnten, in sich selbst die Wahrheit zu erkennen.⁴ Voraussetzung dieses Wiedererinnerns ist die Präexistenz der Seele. Mit klaren Worten erklärt Augustinus, daß die Seele vor der Vereinigung mit dem Körper in einem glücklicheren Leben gelebt: „Kein vernünftiger Mensch wird bezweifeln, daß die Seele in einem besseren Zustande sich befand, ehe dem sie in das Netz der Sinnentäuschung verstrickt wurde.“⁵ Und noch in der Schrift *de libero arbitrio* ist ihm das Problem der Präexistenz der Seele „eine schwerwiegende Frage, ein großes Geheimnis“.⁶

Auch war sich Augustinus in dieser ersten Periode nicht klar, ob die Seele im Körper wohne oder nicht. Eine klare Antwort gibt er auf eine diesbezügliche Frage nicht, aber

¹ Sol. II, 35.

² De quant. an. 34.

³ Ep. 7, 2: Nonnulli calumniantur adversum Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus velut nova inseri sed in memoriam recordatione revocari.

⁴ De mag. 38: de universis quae intelligimus non loquentem qui personat foris sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse admoniti ut consulamus. ibd. 45: At istas omnes disciplinas cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint apud semetipsos considerant interiorum scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Cum vera dicta esse intus invenerint laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos.

⁵ Ep. 7, 3: anima melius, quod nemo sanus ambigit, affectata erat, antequam his fallacibus sensibus implicaretur.

⁶ De lib. arb. I. 24: utrum ante consortium huius corporis alia quadam vita vixerit animus, magna quaestio est, magnum secretum.

er deutet an, daß er dazu neigt, die Frage zu verneinen. Der Gedanke, die Seele sei nicht im Körper, habe das Gute, daß er uns vom Körper ablenke; auch habe es weder früher noch jetzt an sehr gelehrten Männern gefehlt, welche diese Ansicht verträten.¹

Echt neuplatonisch ist endlich die Ansicht, es gebe nur eine Seele, die Weltseele. Hier biete sich allerdings die große Schwierigkeit, wie ein und dieselbe Seele in dem einen Menschen glücklich, in dem anderen unglücklich sein könne. Aber während ihm diese Ansicht nur eine Schwierigkeit bietet, sind ihm die zwei noch bleibenden anderen Möglichkeiten, es gebe nur viele Seelen, oder es gebe eine Allseele und zugleich viele Seelen, lächerlich.²

Diese Ausführungen zeigen, wie tief sich Augustinus in die neuplatonische Seelenlehre hineingelebt hatte. Sie aufzugeben ist ihm sichtlich schwer geworden. Wenn er in den Retraktionen seine Ausführungen, daß Lernen soviel wie Wiedererinnern sei, zurücknimmt, so greift er doch diese Ideen in modifizierter Weise wieder auf, indem er bemerkt, die Seele sei als geistiges Wesen so geschaffen, daß eine natürliche Verbindung zwischen ihr und den Geisteswahrheiten bestünde, „so daß sie in dem Maße Wahres antwortet, als sie den unwandelbaren Wahrheiten, mit denen sie verknüpft ist, in der Anschauung nahe kommt.“³ Und was

¹ De quant. an. 61: Evodius fragt: nonne istis rationibus confici potest, animas nostras non esse in corporibus? Und Augustinus antwortet: Ne perturbere. Ista enim cogitatio et consideratio ad nosmetipsos nos invitat et quantum licet avellit a corpore. Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines quibus id placuerit defuerunt neque nunc arbitror deesse.

² I. c. 69: si dixero unam animam esse conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse ridebis; sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo. Noch im Jahre 400 war ihm die Frage, ob es eine Weltseele gebe, magna atque abdita quaestio. De consensu evang. I. 35.

³ Retract. I. 7, 2. Quia naturā intelligibilis est (anima) et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta; ut cum se ad eas movet, quibus connexa est in quantum eas videt, in tantum de his vere respondeat.

den Ursprung der Seele betrifft, so ist ihm derselbe trotz aller Geistesarbeit dunkel geblieben. Wie sehr ihn dieses Problem beunruhigt, zeigt der Umstand, daß er ihm die einzige rein philosophische Schrift gewidmet, die er nach seiner ersten philosophischen Periode geschrieben.¹ Und in ihr bekennt er: *Quod de origine animarum, quae post primum hominem datae sunt vel dantur hominibus, non sum ausus aliquid definire quia fateor nescire.*² Das war im Jahre 420, und zehn Jahre später in seinem unvollendeten Werke schreibt er ebenso bezüglich des Ursprunges der Menschenseele: *me nescire confiteor.*³ Ob nicht die Autorität Plotins ihn unbewußt gehindert, zur Erkenntnis des Kreationismus durchzudringen?

Und doch hat die neuplatonische Psychologie Augustinus sehr viel mehr gefördert als verwirrt. Sie lehrte ihn Gott, den heißesten Gegenstand seiner Sehnsucht, durch Versenkung in die eigene Seele suchen. Sie rief ihm zu: „Gehe nicht aus dir hinaus, kehre in dich selbst zurück, im innern Menschen wohnt die Wahrheit.“⁴ Sie hieß ihn die Erfahrungen der Seele zum Ausgangspunkte seines eigentlichen Gottesbeweises zu machen.⁵ Sie lehrte ihn die ganze Spannkraft seines Geistes auf die Erforschung Gottes und der Seele zu konzentrieren⁶ und machte ihn so zum „psychologischen Genie der patristischen Periode“.⁷

¹ *De anima et eius origine*. I. IV.

² I. c. IV. 2.

³ *Op. imp. c. Iul. II.* 178.

⁴ *De vera relig.* 72. Cf. *Conf. X.* 38: „O wie spät habe ich dich geliebt, du Schönheit, die du so alt und doch so neu bist, ach wie spät habe ich dich geliebt. Siehe, du warst in meinem Innern, ich aber war draußen und suchte dich dort. Du warst bei mir, ich aber war fern von dir. . . .“

⁵ *Enarr. in ps.* 54, 9: *Tu mihi dicis ostende mihi Deum tuum. Ego tibi dico: Attende paululum cor tuum.* Cf. van Endert Karl, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins.* Freiburg 1869. 173 f.

⁶ *Sol. I.* 7: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

⁷ Siebeck H., *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik.* Zeitschrift für Philosophie und Kritik. Bd. 93. S. 170.

Kein Problem nach dem Gottesproblem hat seinen Geist so angezogen wie das Problem der Seele. Das Wesen der Seele, ihre Anlagen und Kräfte, ihre Regungen und Bewegungen hat er mit staunenerregendem Scharfsinn verfolgt, und seine Seelenanalysen gehören noch heute zum Besten, was die Weltliteratur über diesen Gegenstand aufzuweisen hat. Das Studium der Seele war ihm eine Art von Gottsuchen.

Das Wort des Apostels Paulus „in Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir“¹ gilt in ganz vorzüglicher Weise vom Prinzip des Lebens und der Bewegung im Menschen, von der Seele. Gott ist „der eigentliche Ort der Seele und ihr Vaterland“.² Gott wohnt „im innersten Herzen des Menschen“.³ „Gott muß in den geheimen Gemächern der Vernunft, im innern Menschen, gesucht und angefleht werden. Denn er wollte, daß da sein Tempel sei.“⁴ Die Seele ist somit unter allen Geschöpfen dasjenige, welches „Gott am nächsten steht“,⁵ das nicht nur die Fußspuren Gottes, die *vestigia Dei*, an sich trägt, sondern ein Bild, eine *imago Dei*, in welchen sich der dreieinige Gott in seiner Dreieinigkeit klar und deutlich widerspiegelt. Wohlgemerkt, es handelt sich hier zunächst um die natürliche Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott. Kurz und zusammenfassend sagt er in seinen Bekenntnissen: „Man streitet und hadert um die Dreieinigkeit, und doch wird keinem anders als in stillem Betrachten dieses Licht. Mögen doch die Menschen diese Drei, die sie in sich selber haben, erwägen. Sie sind zwar weit verschieden von jener Dreiheit, aber ich meine, wenn sie sich nur darin prüften und übten, würden sie den Abstand schon erkennen. Ich meine aber diese drei: Sein, Erkennen, Wollen (*esse, nosse, velle*) ich bin, ich weiß, ich will. Ich bin wissend und wollend; ich weiß, daß ich bin und will; ich will mein Sein und mein Wissen. Wer es kann, der mag erkennen, welch ein

¹ Act. XVII. 27.

² De quant. an. 2.

³ De mus. VI. 48.

⁴ De mag. 2.

⁵ De quant. an. 77.

untrennbares Leben in diesen Dreien besteht, und zwar ein Leben, ein Geist, eine Wesenheit. Welch untrennbare und doch so wahrhaftige Unterscheidung!¹

Was hier Augustinus in wenigen Sätzen hinwirft, hat er in den sieben letzten Büchern seines großen Werkes über die allerheiligste Dreifaltigkeit in breitester Ausführlichkeit dargelegt.² Gedächtnis, Verstand und Wille sind die drei Grundkräfte der Seele. Jede dieser drei Kräfte ist etwas Selbständiges den beiden anderen gegenüber: das Gedächtnis erinnert sich des Verstandes und des Willens; der Verstand denkt über das Gedächtnis und den Willen nach; der Wille fordert den Verstand auf zu denken und das Gedächtnis sich zu erinnern.³ Wir haben also drei verschiedene Grundkräfte der Seele, jede selbständig für sich; aber keine einzige dieser drei Grundkräfte kann für sich selbst, losgetrennt von den beiden anderen existieren: jede erfordert in ihrer Existenz notwendig die Existenz der beiden anderen. Erinnert sich das Gedächtnis einer Sache, so bedarf es dazu notwendig des Willens; denn wenn der Wille sich zu erinnern, nicht da wäre, käme eben keine Erinnerung zustande. Aber ebenso notwendig wie des Willens bedarf das Gedächtnis zum Zustandekommen einer Erinnerung des Verstandes, da ja der Verstand es ist, der aus den im Gedächtnis ruhenden Erinnerungen gerade die gewollte als die richtige anerkennt.

Ebenso verhält es sich mit dem Verstande; in all seiner Tätigkeit ist er auf die Mittätigkeit von Wille und Gedächtnis notwendig angewiesen: der Verstand kann seine Tätigkeit nicht ausüben, wenn der Wille nicht denken will, und wenn das Gedächtnis nicht den Gegenstand des Denkens im Geiste ruhend darbietet.

Endlich ist auch der Wille in seiner Tätigkeit von der Mittätigkeit von Verstand und Gedächtnis abhängig. Der Wille kann nicht wollen, was ihm nicht vom Gedächtnis irgendwie präsentiert wird. Die Präsentierung durch das

¹ Conf. XIII. 12.

² De trin. I. I. IX.—XV.

³ I. c. X. 18. Cf. Conf. XIII. 12.

Gedächtnis setzt aber einen Erkenntnisakt voraus; das scholastische Axiom „*nihil volitum nisi praecognitum*“ war schon Augustinus geläufig.

Nach diesen geistvollen Erwägungen kommt Augustinus zu dem Schlusse, daß diese drei verschiedenen Seelenkräfte so lebensvoll vereinigt sind, daß sie nur ein Leben ausmachen, nur einen Geist, nur eine Wesenheit.¹

Im einzelnen untersucht Augustinus nun das Wesen des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens. Er findet im Gedächtnisse, das die Fülle des Wissens trägt und aus dieser Fülle die Erkenntnis hervorbringt, — er beruft sich, wo er gelegentlich denselben Gedanken ausspricht, auf den Schulsatz: *hoc solum scimus quod memoria tenemus* -- ein Abbild von Gott Vater, *incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcumque similitudinem Patris*.

Im Verstande, der aus dem Gedächtnisse seinen Inhalt empfängt und der das innere Wort des Geistes ist, das von keiner Zunge ausgesprochen wird, erkennt er ein Abbild von Gott Sohn, *in sua magna disparitate nonnullam similitudinem filii*; der Wille resp. das Liebesvermögen,² das bei seiner Betätigung Erkenntnis voraussetzt und eine Erinnerung zum Ziele hat, also gleichsam Verstand und Gedächtnis miteinander verbindet, gemeinsamer Besitz beider ist, ein Abbild des Hl. Geistes, *licet valde imparem similitudinem Spiritus sancti*.³

Man sieht, wie Augustinus im Lichte seiner Gotteserkenntnis zu einer wunderbar tiefen Seelenerkenntnis kommt. Aber das Licht der Gotteserkenntnis leuchtet noch tiefer; er erkennt in der Seele nicht nur eine Dreiheit in einer Einheit; selbst das Geheimnis der relativen Gegensätze und der innergöttlichen Hervorgänge sieht er in den natürlichen Anlagen der Seele sich widerspiegeln.

¹ De trin. X. 18: *non tres vitae sed una vita, non tres mentes sed una mens, non tres substantiae sed una substantia*.

² l. c. XV. 38: *Quid est aliud caritas, quam voluntas*.

³ l. c. XV. 43.

Warum sind Gedächtnis, Verstand und Wille trotz aller Eigenheit, die jedem einzelnen zukommt, auf die gegenseitige Mitarbeit angewiesen? Warum bedingen sich diese drei Kräfte gegenseitig? Zur Beantwortung dieser Frage untersucht Augustinus diese drei Kräfte in ihrem elementarsten Akte, nämlich in jenem, wo der Geist seiner selbst bewußt wird, sich selbst erkennt und sich selbst liebt.¹ Da findet er die Antwort auf seine Frage. Diese drei Kräfte bedingen sich gegenseitig, weil sie sich gegenseitig so durchdringen, daß jede der drei Kräfte nicht nur in sich, sondern auch zugleich in den beiden anderen sich befindet, mithin in jeder Kraft der ganze Geist ist. At in illis tribus cum se novit mens et amat se manet trinitas: mens, amor, notitia, et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis et invicem tota in totis sive singula in binis, sive bina in singulis.² „Denn“, so fährt Augustinus fort, „der Geist, der sich kennt und liebt, befindet sich in der Liebe und in der Erkenntnis; und die Liebe des Geistes, der sich liebt und erkennt, befindet sich im Geiste und in seiner Erkenntnis; und die Erkenntnis des Geistes, der sich selbst erkennt und liebt, befindet sich im Geiste und in der Liebe, weil er ja sich selbst liebt und zwar als einen, der sich erkennt, und sich selbst erkennt als einen, der sich selbst liebt.“³

Somit ist der ganze Geist — wenn anders seine Selbst-erkenntnis und seine Selbstliebe vollkommen sind — ganz in jedem dieser drei Akte, tota in totis.⁴ Das Selbständig-sein der einzelnen Kräfte besteht mithin nicht im Besitze einer eigenen Wesenheit, sondern in einem gewissen relativen Gegensatz in der Art und Weise des Besitzens ein

¹ I. c. XIV. 18: Sic itaque est condita mens humana ut nunquam sui non meminit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat.

² I. c. IX. 8.

³ ibd.: mens quae se novit et amat, in amore et notitia sua est; et amor amantis mentis seseque scientis in mente notitiaque eius est; et notitia mentis se scientis et amantis in mente atque amore eius est, quia scientem se amat et amantem se novit.

⁴ ibd.

und derselben Substanz: *Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis et tamen eorum singulum quodque substantia est et simul omnia substantia vel essentia cum relative dicantur ad invicem.*¹

Wie kommt denn dieser relative Gegensatz zustande? Zur Beantwortung dieser Frage untersucht Augustinus, wie die Akte der Selbsterkenntnis und der Selbstliebe zustande kommen. Wie jedes Denken, so ist auch der Akt der Selbsterkenntnis ein Zeugungsakt, bei welchem der Geist vermittelt des sich ihm anbietenden Erkenntnisobjektes ein *verbum internum*, ein inneres Geisteswort hervorbringt, „erzeugt“.² Da nun bei der Selbsterkenntnis Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zusammenfallen, so haben wir hier eine Erkenntnis, bei der nur „ein einziger Erzeuger“ da ist.³ Während bei allen anderen Erzeugungen notwendig zwei verschiedene Erzeugungsprinzipien vorhanden sein müssen (bei der Erzeugung von anderen Geistesworten Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt), ruft der Menschengeist, wenn er auf sich selbst gerichtet ist, als einziger Erzeuger ein Geisteswort hervor, und der Inhalt dieses Geisteswortes ist wesenhaft identisch mit seinem Erzeugungsprinzip — ein einzigartiges Abbild jenes überweltlichen Vorganges, in welchem der Vater sich selbst erkennend den wesensgleichen Sohn hervorbringt.⁴ Der Gegensatz zwischen dem erkennenden Geiste und dem erkannten Geistesworte besteht also darin, daß das Geisteswort dieselbe Natur als erzeugt besitzt, die der Geist in der Selbsterinnerung wie aus sich besitzt.

Wenn nun, wie Augustinus dartut, kein Seelenvermögen tätig sein kann ohne Mitwirken der anderen, welche Stellung

¹ *ibid.*

² *l. c. IX. 18: res quam cognoscimus congenerat notitiam . . . daritur a cognoscente et cognito . . . quasi prolem nascentem deputamus.*

³ *ibid.: Itaque mens cum seipsam cognoscit sola parens est notitiae suae: et cognitam enim et cognitor ipsa est.*

⁴ *ibid.: Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam gignit: quia non minus se novit quam est, nec alterius essentiae est notitia eius non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam.*

nimmt dann der Wille bei den Vorgängen der Selbsterkenntnis ein? Erzeugt er etwa, so fragt Augustinus, wenn er sich auf sich selbst richtet, die Liebe? *Cur itaque amando se non genuisse dicatur amorem suum?*¹ Schon die Fragestellung zeigt, in welcher Richtung die Antwort liegt. Wenn der Geist sich selbst liebt, dann erzeugt er nicht die Liebe, sondern dann geht die Liebe hervor, *procedit*. Die Selbsterkenntnis, das *verbum internum*, konnte nur entstehen, weil der Wille es gewollt. So geht denn der Wille gewissermaßen der Erzeugung des Geisteswortes voraus, kann daher nicht selber als „erzeugt“ bezeichnet werden. Aber hat er das Bild des Geistes erzeugt, steht dieses Bild in seiner Schönheit da, dann wandelt sich dieses vom erkennenden Geiste ausgehende Strebevermögen (*appetitus*) an ebendiesem schönen Bilde des Geisteswortes in Liebe um (*appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae*). So ist das Wort ein *conprincipium* der Liebe. Man kann also von der Liebe nicht sagen, sie sei *proles*, sie würde erzeugt (*genui*), sondern nur: sie geht hervor, *procedit*.² *Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus, quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia: ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest; denique appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae dum tenet atque complectitur placitam prolem i. e. notitiam, gignentique coniungit.*³ — *Haec autem duo, gignens et genitum dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens.*⁴ Wie aber das erzeugte Geisteswort so ist auch die Liebe wesentlich identisch mit dem erkennenden Geiste: *nec minor proles, dum tantum se novit mens quanta est, nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.*⁵ Der relative Gegensatz besteht also darin, daß dasjenige, was der erkennende Geist in der Selbsterinnerung und das erkannte Geisteswort als erzeugt

¹ ibd.² ibd.³ ibd.⁴ l. c. XIV. 8.⁵ l. c. IX. 18.

besitzt, auch von der Liebe, diese beiden miteinander einigend, hervorgehend von beiden besessen wird. Also dieselbe Substanz, aber drei verschiedene Arten des Besitzens, simul omnia una substantia und doch relative ad invicem.¹

Wie herrlich leuchtet nicht aus diesen psychologischen Untersuchungen das Bild der allerheiligsten Dreifaltigkeit hervor.² Es ist, als habe Augustinus vor jedem Satze, den er über die Seele niederschrieb, vorher einen Blick in die Tiefen des dreieinigen Gottes geworfen. So liegt der Hauch der Göttlichkeit darüber. Und angesichts des dreieinigen Gottes, vor dem er schrieb, fragte sich Augustinus, warum denn der dreieinige Gott die Menschenseele in ihren natürlichen Anlagen zu einem so bewunderungswürdigen Ebenbild und Gleichnis gemacht. Er schuf die Seele nach seinem Ebenbild und Gleichnis, weil er in der Seele des Menschen wohnen will. Die natürliche Ebenbildlichkeit ist die Vorbedingung zur übernatürlichen Ebenbildlichkeit, die gewirkt werden soll durch die Teilnahme der Seele an Gott, durch die Einwohnung der allerheiligsten Dreifaltigkeit in der Seele. *Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum nisi per hoc, quod imago eius est non potest.*³ Das participem esse setzt also das imaginem esse voraus. Das imaginem esse ist also die natürliche Vorbedingung zur Einwohnung des dreieinigen Gottes in der Seele. Schon in jedem Akt der Selbsterinnerung, der Selbsterkenntnis und der Selbstliebe liegt eine gewisse Ähnlichkeit mit den ewigen Lebenstätigkeiten von Gott Vater, Gott Sohn und Gott Hl. Geist,⁴ aber wirkliches Bild ist die Seele nur deshalb, weil diese drei Seelenkräfte auf Gott gerichtet werden können: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit et diligit se, se quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est.*⁵ Also nicht darin, daß die Seele Verstand, Gedächtnis und Willen besitzt, liegt ihre wahre Gottähnlichkeit,

¹ l. c. IX. 8.

² l. c. XV. 10.: *eluxit Trinitas.*

³ l. c. XIV. 11.

⁴ l. c. XV. 43.

⁵ l. c. XIV. 15.

sondern darin, daß sie ein Gedächtnis hat, so weitfassend, einen Verstand, so tiefdringend, einen Willen, so breitemspannend, daß sie imstande ist, des unendlichen Gottes sich zu erinnern, den unendlichen Gott zu erkennen, den unendlichen Gott zu lieben.

Von selbst drängen diese drei Seelenkräfte danach, auf Gott gerichtet zu werden. Denn das ihnen innewohnende elementare Streben nach Selbsterinnerung, Selbsterkenntnis und Selbstliebe: *sic condita est mens humana ut numquam sui non meminerit, numquam se non intelligit, numquam non se diligit*,¹ kann nur durch Hingabe an Gott ganz befriedigt werden: Wer sein Gedächtnis an Gott hingibt, wird da, in Gott, sich selbst am unverlierbarsten gegenwärtig finden; wer seinen Verstand an Gott hingibt, wird da, in Gott, die lichtvollste Selbsterkenntnis gewinnen; wer seinen Willen Gott ganz hingibt, wird dadurch sich selbst am fruchtbarsten lieben. Diesen letzten Punkt führt Augustinus besonders breit aus. *Qui ergo se diligere novit Deum diligit. Se diligit recte si Deum diligit*,² so lautet sein Schluß, und mit Verstand und Gedächtnis verhalte es sich ähnlich.³

So liegt in der natürlichen Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott eine Disposition zur übernatürlichen Ebenbildlichkeit, zugleich aber eine fortgesetzte Mahnung, diese übernatürliche Gottesebenbildlichkeit durch Hingabe an Gott zu suchen. Gibt sich die Seele mit Gedächtnis, Verstand und besonders mit dem Willen Gott hin, so senken sich die drei göttlichen Personen in die Seele hinein.⁴ Durch diese übernatürliche Teilnahme an Gott wird das Bild Gottes in der Seele erneuert,⁵ wir werden, vorher schon ähnlich, jetzt „ganz ähnlich, ihn auf wunderbare Weise erfassend, von seiner Wahrheit und Heiligkeit gänzlich erleuchtet und ergriffen“,⁶ „unsere Substanz wird in eine bessere umgewandelt,

¹ I. c. XIV. 18.² ibd.³ ibd.⁴ I. c. 16: *si eius non meminit eumque non intelligit nec diligit cum illo non est.*⁵ I. c. XIV. 18: *cuius participatione imago illa ex vetustate renovetur, et deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur.*⁶ De morib. eccl. cath. 18.

wenn wir zu seinen Kindern gemacht werden“,¹ ja wir werden „vergöttlicht“.²

Wie unklar und verschwommen war nicht der neuplatonische Seelenbegriff, von dem Augustinus ausgegangen war, und wie hat nicht die Theologie vom dreieinigen Gott diesen Seelenbegriff geläutert und verklärt! Augustinus hat nicht seine psychologischen Begriffe auf Gott angewandt, sondern den Gottesbegriff auf seine Psychologie. Er „orientiert alles Psychologische vom Theologischen aus“,³ — darin liegt der Grund für die lichte Höhe, zu der er die Seele erhoben: Der Mensch ist ein unzerstörbares Ebenbild Gottes, ein Tempel, zur Gotteinwohnung befähigt und bestimmt.⁴ Läßt sich die Persönlichkeit überhaupt mehr werten, als es hier geschieht? Wird hier nicht das armseligste Menschenkind geadelt, selbst „der Räuber“ noch liebenswert gemacht?⁵ Da liegt die Wurzel für jene glühende Nächstenliebe, die den Bischof von Hippo zu einem jener Seelenhirten gemacht, an deren Feuer noch nach Jahrhunderten sich kalte, laue Herzen entzünden.

Der Mensch ist ein unzerstörbares Bild Gottes und als Bild Gottes bestimmt, den dreieinigen Gott in sich aufzunehmen. Das ist der letzte und tiefste Grund, weshalb alle Menschen so unentwegt nach Gott streben, daß selbst der Sünder in der Sünde Gott nachzuahmen sich bestrebt, das ist der Grund auch, weshalb Gott das Glück des Menschen ist, und weshalb das Menschenherz nicht eher zur Ruhe kommt, als bis es „ruht in Gott“.

¹ De trin. V. 17.

² Ep. X. 2: deificari. Cf. de ord. II. 31, wo er bemerkt, wenn die Seele sich nicht vom Irdischen fernhalte, könne sie nicht göttlich, divina, sein. Ser. 166, 4: totus homo deificatus inhaereat perpetuae atque incommutabili veritati.

³ Zänker Otto, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Gütersloh 1907.

⁴ De trin. XIV. 6: In anima hominis est imago creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita . . . profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura sive ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est. . . . Quamquam enim magna natura sit, tamen vitari potuit quia summa non est; tamen quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.

⁵ Sol. I. 7.

Der Mensch ist ein unzerstörbares Bild Gottes, Gottes fähig (capax), zur Gotteinwohnung bestimmt, und wenn im Stande der Gnade, der Sitz der Gottheit selber. Die Seele der Sitz Gottes, Gott der Ort, das Vaterland der Seele! Wie hat nicht diese Wahrheit vor allem sein gottesdurstiges Herz entzündet. Daher seine Intimität und Vertrautheit mit Gott, jene unvergleichliche Gottinnigkeit, die heute noch aus seinen Konfessionen spricht, aus jenen Bekenntnissen, die er vor den Augen Gottes ablegt wie ein Kind, das vor seinem Vater kniet, seine Hand umfaßt und sein Haupt an dessen Brust anschmiegt.

VIII. Gott und die Kirche.

Als Augustinus beschloß, sich taufen zu lassen, war er in merkwürdiger Weise von der Übereinstimmung der neuplatonischen Philosophie mit dem christlichen Glaubensinhalt überzeugt. Im Geiste Plotins suchte er durch rein intellektuelle Tätigkeit, durch Spekulation und Kontemplation zu immer größerer Gotteserkenntnis vorzudringen. Das Glück des Menschen bestand ihm im Erkennen, das Unglück einzig in der Unwissenheit.¹ Wenn er sich der katholischen Kirche anschloß, so sah er in ihr damals nur die Lehrerin der Wahrheit. Mit keinem Worte gedenkt er in seinen ersten philosophischen Schriften der Kirche als einer Gnadenvermittlerin; das Wesen der Kirche interessiert ihn wenig; nur ihr Lehrinhalt beschäftigt ihn.² In der Schrift *de quantitate animae* erwähnt er zum erstenmal die Kirche mit den Worten: *Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem ecclesiae nutriti fuerimus, quaeve sit utilitas lactis illius, quod apostolus Paulus parvulis se potum dedisse praedicavit.*³ Die Kirche erschien ihm also nur als die kluge Lehrerin der Wahrheit, gradeso, wie ihm in der damaligen Zeit der Sohn Gottes nur deshalb Mensch geworden zu sein schien, „um die Menschheit von der Finsternis des Irrtums zu befreien und zum reinen Licht der Wahrheit zurückzuführen“.⁴

¹ De b. vita 15: an videtur tibi quisquam sapiens non beatus? Sol. II. 1: non enim nunc aliunde sum miser, nisi rerum ignorantia.

² Besonders dem Dogma von der allerheiligsten Dreifaltigkeit hat er schon sehr früh sein Interesse zugewandt. De ord. II. 16: unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant. Cf. de b. vita 35.

³ De quant. an. 76.

⁴ Wörter Fr., Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe. S. 66. Cf. c. Acad. III. 42. De ord. I. 27.

Noch die Schrift *de moribus ecclesiae catholicae* ist ganz von diesem Kirchenbegriff beherrscht. In einer hymnenartigen Lobeserhebung feiert er die katholische Kirche, weil sie der Menschheit durch ihre wahre Lehre Glück und Frieden gebracht. „Wahrlich, o katholische Kirche, du wahrhaftigste Mutter (*verissima mater*) der Christen, du predigst nicht nur reinste und keuscheste Gottesverehrung, sondern mühest dich auch um die Nächstenliebe in einer Weise, daß jeder für die verschiedenen Krankheiten seiner Seele bei dir reichlich Hilfe findet. Nach Kinderart belehrst du die Kinder, mit Kraft die Jünglinge, mild die Greise. Du belehrst die Untergebenen, ihren Herren aus Liebe zur Pflicht und nicht aus Zwang der Verhältnisse anhänglich zu sein. Du erfüllst die Herren gegen ihre Diener mit Wohlwollen, indem du ihnen vor Augen stellst, daß Gott der gemeinsame Herr aller ist. Du erinnerst Bürger, Völker und alle Menschen an die ersten Eltern und verbindest so alle nicht nur zu einer Gesellschaft, sondern zu einer Bruderschaft. Du belehrst die Könige, für ihre Völker zu sorgen, und mahnst die Völker, ihren Königen zu gehorchen. Unablässig lehrst du, wem man Ehrerbietigkeit, wem man Furcht, wem man Trost, wem man Mahnung, wem man Zurechtweisung, wem man Zucht, wem man Vorwurf, wem man Bestrafung schuldet. Du zeigst, daß, wenn man auch nicht allen alles, so doch jedem Liebe schuldig ist und keinem Unrecht.“¹

Doch kaum hatte Augustinus den Kampf mit den Donatisten begonnen, da änderte sich seine Ansicht von der Kirche wie mit einem Schlage. Die Donatisten lehrten, ein Bischof, der in der Verfolgung den Glauben verleugnet oder auch nur hl. Schriften in die Hände der Heiden habe fallen lassen, könne nicht gültig weihen; ebenso könne keiner, der nicht den wahren Glauben habe, gültig taufen; auch sei der Kleriker, der eine schwere Sünde begangen habe, unfähig, das Wort Gottes zu verkünden. Diesen donatistischen Lehren gegenüber galt es nun vor allem darzutun, daß der Wert

¹ *De morib. eccl. cath.* 62. 63.

der Sakramente — und konsequent weitergeführt auch der Wert der Glaubenspredigt — von dem persönlichen Wert oder Unwert des Priesters unabhängig sei. Deshalb mußte Augustinus die Kausalität Gottes gegenüber der Kausalität der menschlichen Organe betonen, und so schuf er sich jene Auffassung von der Kirche, welche, die menschliche Erscheinungsform an ihr fast gänzlich unberücksichtigt lassend, in ihr nichts anders sieht als eine *Civitas Dei*, ein Staatswesen Gottes, in welchem — vermittelt menschlicher Organe — Gott die Menschen lehrt, leitet und heiligt, wo Gott, wenn auch noch nicht in der Vollendung der Jenseitskirche, die durch die Diesseitskirche vorgebildet wird, alles in allen ist.

Diese Auffassung von der Kirche als eines lebendigen Organismus, in welchem Gott die Seele bildet, hatte Christus selbst ausgesprochen im Gleichnis vom Weinstock und den Rebzweigen.¹ In seiner ersten Schrift gegen die Donatisten, die vielleicht noch in das Jahr 393 fällt, wendet Augustinus dieses Gleichnis schon auf die katholische Kirche an: *Scitis catholica quid sit et quid sit praecisum a vite*.² In dem nicht viel späteren Briefe an Maximin, der einen Diakon von Hippo wiedergetauft hatte, schreibt Augustinus, er wolle die Sache so behandeln, daß jeder, der zu seiner Gemeinschaft gehöre, erkenne, welch großer Unterschied sei zwischen der katholischen Kirche und dem Schisma und wie sehr man sich vor dem Verderben der vom Weinstock abgeschnittenen Zweige zu hüten habe.³ Nicht nur im Gleichnisse vom Weinstock, sondern auch in den zahlreichen Ausführungen des Apostels Paulus über den Leib und die Glieder Christi legt die Hl. Schrift den Gedanken nahe, daß die Kirche ein von Gott selbst belebter Organismus sei. Spätestens 396 hat Augustinus sich auch diese Terminologie bezüglich der Kirche zu eigen gemacht. Er beruft sich auf die Stelle: *Sicut enim corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa,*

¹ Joh. XV. 1–8.

² Psalm. c. part. Don.

³ Ep. 23, 6.

unum est corpus: ita et Christus und sagt dann: Non dixit ita et Christi sed ita et Christus, ostendens Christum recte appellari etiam universum, hoc est caput cum corpore suo, quod est ecclesia.¹

Hiermit hatte Augustinus diejenige Auffassung vom Wesen der Kirche gewonnen, die er wohl noch vertieft und weiter ausgebaut, aber nie mehr geändert hat. Sie ist der Mittelpunkt seiner Argumentation gegen die Donatisten. Ipsi Christiani cum capite suo quod ascendit in coelum unus est Christus; non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum. Unus ergo homo Christus caput et corpus. Quod est corpus eius? Ecclesia eius.² Zum Beweise, daß die Kirche der Leib Christi sei, beruft er sich besonders auf Eph. I. 32; IV. 12; V. 23; V. 30; Col. I. 18; auf den Richterspruch Matth. XXV. 35, aber noch mehr auf Act. IX. 4: Saule, Saule, quid me persequeris? Das ist „ein Lieblingsgedanke Augustins“.³ Er kann sich nicht genug tun, immer und immer wieder zu betonen, daß jeder Gläubige in der Kirche mit Christus in die innigste Vereinigung tritt, daß beide eine Lebensgemeinschaft eingehen, „eins“⁴ werden, „ein Leib“⁵, „ein und dieselbe Person“,⁶ „ein Mensch“,⁷ „ein Christus“,⁸ „der ganze Christus“.⁹

Ja die Verbindung ist so innig, daß man von jedem Gläubigen sagen kann: er wird Christus. Gratulamur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. Intelligitis fratres gratiam Dei super nos capitis? Admiramini, gaudete, Christus facti sumus.

¹ Cor. XII. 12. Die Vulgata hat ganz unwesentlich abweichend anstatt unum est corpus: ita et Christus die Lesart: unum tamen corpus sunt: ita et Christus.

² En. in ps. 127, 3.

³ Specht Thom., Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin Paderborn 1892. S. 48.

⁴ Ser. 341, 12: unum intelligite.

⁵ En. in ps. 2 ser. I. 4: unum corpus.

⁶ De doct. chr. III. 55: una eademque persona.

⁷ Ser. 45, 5: unus homo.

⁸ Ser. 341, 12: unus Christus.

⁹ En. in ps. 56, 1.: totus Christus.

Si enim caput ille, nos membra; totus homo ille et nos.¹ Die hl. Kommunion, in welcher wir Christus als Seelenspeise zu uns nehmen, ist das beste Symbol dieser innigen Vereinigung. O signum unitatis!² ruft Augustinus aus. So bilden die Gläubigen der Kirche mit Christus einen Lebensorganismus. Praedicat Christus (d. h. die Kirche) Christum.³ — Christus ibi (d. h. im Himmel), Christus hic (d. h. als Kirche auf Erden).⁴ Christus ist an diesem Organismus, wie schon der hl. Paulus ausführt,⁵ das Haupt, und jede Regung übernatürlichen Lebens strömt von diesem Haupte in die Glieder.⁶ Diese übernatürliche Belebung des Gesamtorganismus vollzieht sich aber durch den Hl. Geist. Wie unser Körper von unserer Seele belebt wird, so wird das corpus Christi vom Geiste Christi, d. h. vom Hl. Geiste belebt. Daher die Mahnung: Fiant corpus Christi si volunt vivere de Spiritu Christi . . . incorporetur ut vivificetur.⁷

Unser Erlöser heißt Christus wegen der Fülle des seine Menschheit überströmenden Hl. Geistes. Auf Grund unserer durch die Vereinigung mit Christus vollzogenen Vereinigung mit dem Logos sendet dieser seinen Geist in uns, so daß auch wir vom Hl. Geiste gesalbt sind. Daher der Name „Christen“. Omnes unctos eius Chrismate recte christos possumus dicere, quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus.⁸ Wenn es in der Hl. Schrift⁹ heißt, daß das Salböl vom Haupte auf den Bart Arons niederträufe, so sieht hierin Augustinus ein Bild für die Salbung des Hl. Geistes, die von Christus, dem Haupte, auf Leib und Glieder niederträufe.¹⁰

¹ In Ioh. tract. 21, 8.

² In Ioh. tract. 26, 13. Sie ist zugleich ein Unterpfand — pignus des Gottesbesitzes: ser. 334, 2.

³ Ser. 354, 1.

⁴ En. in ps. 44, 20.

⁵ Col. I. 18; Eph. I. 22.

⁶ En. in ps. 56, 1; de nupt. et concup. I. 22.

⁷ In Ioh. tract. 26, 13.

⁸ Civ. Dei XVII. 4, 9.

⁹ Ps. 132, 2.

¹⁰ C. litt. Pet. II. 239.

Wie sich Augustinus nun nicht genug tun kann, die Innigkeit des Lebensverhältnisses zwischen Christus und der Kirche zu betonen, wie er so weit geht, jubelnd auszurufen: *Admiramini, gaudete, Christus facti sumus*,¹ so kann er anderseits nicht genug die Kirche als „das Reich des Hl. Geistes“² schildern. Er nennt die Kirche geradezu mit dem Symbol des Hl. Geistes „die Taube“. Katholisch sein heißt *ad columbam pertinere*;³ ja so weit überspannt den Begriff der Kirche als des „Reiches des Hl. Geistes“, daß er lehrt, die außerhalb der Kirche gespendete Taufe tilge wohl die Erbsünde, verleihe aber nicht den Hl. Geist.⁴ Tritt ein so außerhalb der Kirche Getaufter zur katholischen Kirche über, so wird er nicht wiedergetauft; vielmehr strömt durch den Übertritt zum „Reiche des Hl. Geistes“ sofort der Hl. Geist in seine Seele ein.

Diese Beziehung zwischen Christus und dem Hl. Geiste erklärt, weshalb Augustinus die Kirche und ihre Lebens-tätigkeiten bald als Werk Christi, bald als Werk des Hl. Geistes bezeichnet. Christus wirkt eben durch den Hl. Geist. Nennt er die Kirche ein Werk Christi, so spricht er vom *principium quod*, nennt er sie ein Werk des Hl. Geistes, so spricht er vom *principium quo*, in jedem Falle aber — und darauf kommt es bei dieser Darlegung an — ist die Kausalität Gottes in der Kirche gewahrt.

Hat Augustinus damit die Tätigkeit der kirchlichen Organe, besonders des Lehr-, Priester- und Hirtenamtes ausgeschaltet? Keineswegs; er hat dieses dreifache Amt scharf betont, aber ebenso scharf hat er betont, daß Gott es ist, der durch die Priester die Menschen lehrt, heiligt und regiert. Christus lehrt durch den Mund der Priester. *Lector ascendit et ipse (scil. Christus) non silet. Tractor loquitur; si vera loquitur Christus loquitur. Si sileret Christus, ego vobis ista non dicerem.*⁵ *Magistrum enim*

¹ In Ioh. tract. 21, 8.

² Ser. 71, 32: *societas Spiritus*.

³ De bapt. c. Don. III. 23.

⁴ Ser. 71, 32: *foris procul dubio non habebunt (Spiritus sanctum)*. Das ist auch der Hauptgedanke des Werkes *contra Donatistas*.

⁵ Ser. 17, 1.

unum omnes habemus et in una schola condiscipuli sumus.¹ Nos loquimur, sed Deus docet.² Von diesen und ähnlichen Gedanken sind seine Predigten durchdrungen. Gott allein lehrt — daher seine sich immer wiederholenden Aufforderungen, für ihn zu Gott zu beten, daß seine Worte wirksam seien; er predige ja nur zu den Ohren, Gott aber belehre innerlich das Herz.³

Es war dies nur die Konsequenz seiner Erkenntnistheorie. Wenn der Logos schon absolut notwendig war zum Zustandekommen jeder natürlichen Erkenntnis, wievielmehr für die übernatürliche Erkenntnis. So konnte denn Augustinus den Donatisten, welche die Wirksamkeit der Predigt von der Würdigkeit des Predigers abhängig machten, erklären, daß Christus es ist, der das Predigeramt ausübt, und wenn die Donatisten sich für ihre Irrlehre auf das Wort der Hl. Schrift beriefen, daß der gute Baum gute Früchte und der schlechte Baum schlechte Früchte hervorbringe,⁴ so stellte ihnen Augustinus die Mahnung des Heilandes entgegen,⁵ den Worten auch der Pharisäer zu folgen,⁶ und des weiteren die Tatsache, daß selbst Kaiphas der prophetischen Erleuchtung teilhaftig gewesen wäre, eben weil er Hoherpriester war.⁷

War aber schon die Ausübung des gewöhnlichen kirchlichen Lehramtes ein Werk Gottes, so noch mehr die Ausübung des außergewöhnlichen Lehramtes. Die außerordentlichen kirchlichen Entscheidungen betreffend die pelagianische Irrlehre waren Werke des Erlösers, „der seine Kirche schützt“.⁸ Auch bevor die Kirche solch eine Entscheidung gibt, läßt Gott sie nicht in Irrtum kommen. Da herrscht

¹ In Ioh. tract. XVI. 3.

² Ser. 153, 1.

³ Ser. 133, 2. Ser. 149, 16. Ser. 150, 1. Ser. 152, 1. Ser. 153, 1. Ser. 164, 1. Ser. 182, 7. Ser. 244, 2. Ser. 266, 9. Ser. 288, 4.

⁴ Math. VII. 16.

⁵ C. litt. Pet. II. 11. 69.

⁶ Math. XXIII. 23.

⁷ Ioh. XI. 50. 51.

⁸ Ep. 190, 22: Pelagius et Coelestius in adiutorio salvatoris qui suam tuetur ecclesiam toto christiano orbe damnati sunt.

ein „allgemeiner consensus auf Grund der Oberleitung unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus“. Sed nobis tutum est in ea non progredi aliqua temeritate sententiae, quae nullo in catholica regionali concilio coepta, nullo plenario terminata sunt, id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri et Salvatoris Iesu Christi universalis ecclesiae consensione roboratum est.¹ Der Papst steht unter einer ganz besonderen Leitung Gottes. In dem von Augustinus verfaßten Schreiben der Väter der Synode von Mileve an Papst Innocenz wird vom Papst gesagt, daß „Gott ihn in seinen Entscheidungen leite und in seinen Gebeten erhöhe“.² Die Kirche kann nach alle dem nie in der Lehre irren; denn nicht sie lehrt, sondern Gott in ihr: Ipsam quae nunc est ecclesiam nisi Dominus inhabitaret, iret in errorem quamlibet studiosissima speculatio.³ Sie besitzt allein die Wahrheit: Te ergo, vera sponsa veri Christi, ecclesia catholica alloquar. Noli decipi nomine veritatis; hanc sola tu habes.⁴

Mehr noch als das Lehramt der Kirche hatten die Donatisten das Priesteramt in seiner Wirksamkeit von der Würdigkeit des Ausspenders abhängig gemacht. Die Antwort Augustins, die er in allen antidonatistischen Schriften gibt, lautet: Gott übt durch die Priester das Priesteramt aus. Mit diesem Argument zerschmetterte er alle ihre Angriffe. Christus ist „der eine und wahrste Priester“.⁵ Der Priester ist nur das Werkzeug, der Vermittler, der ministrator; der eigentliche Gnadenspender, der sich des Priesters bedient, der donator, ist Christus.⁶

Die Taufe — und um die handelte es sich ganz vorzüglich im Kampfe mit den Donatisten — wird von Christus gespendet. Mit Berufung auf Ioh. I. 33: hic est qui baptizat in Spiritu sancto hat er ihnen immer wieder vorgehalten:

¹ De bapt. c. Don. VII. 102.

² Ep. 176, 5.

³ En. in ps. IX. 12.

⁴ C. Faust. XV. 3.

⁵ C. litt. Pet. II. 69. Cf. En. in ps. 132, 7. — Civ. Dei XX. 21, 3.

⁶ C. litt. Pet. II. 3.

Christus est qui baptizat,¹ oder um auch die Kausalität des Hl. Geistes zu betonen: Deus ergo dat etiam ipso (scl. ministro indigno) baptizante Spiritum sanctum.²

Was von der Taufe gilt, gilt auch von den Sakramenten der Firmung, der Priesterweihe und vom allerheiligsten Sakramente des Altars.³ Nachdem die Opfer Arons abgeschafft sind, wird in der Kirche täglich dargebracht, was Melchisedech darbrachte, als er den Abraham segnete, und diese Darbringung, die überall geschieht, wird vollzogen sub sacerdote Christo.⁴ Werden Sünden nachgelassen, so tun dies nicht Menschen, sondern der Hl. Geist. Cum dixisset: Accipite Spiritum sanctum continuo subiicit: Si cui dimiseritis peccata dimittuntur ei.⁵ Hoc est: Spiritus dimittit, non vos.⁶

Weit entfernt also von Gott und Christus zu trennen, sind die Sakramente Mittel, die uns in unmittelbare Berührung mit Gott bringen. Von allen Sakramenten läßt sich sagen, was er speziell von der Taufe einmal gesagt: Non aliter transitur ad Christum.⁷

Was vom Lehramt und vom Priesteramt gilt, gilt auch vom Hirtenamt. Die Menschen sind nur Werkzeuge, der eigentliche König und Hirt der Kirche ist Christus. Ecclesia loquitur Christo: Dominus pascit me et nihil mihi deerit. Dominus Iesus Christus pastor meus est et nihil mihi deerit.⁸ Alle guten Hirten sind eins in Christo, und daher ist er der einzige gute Hirt: Omnes boni pastores in uno sunt, unum sunt; illi pascunt, Christus pascit.⁹ Die guten Hirten regieren also nur durch ihn, oder vielmehr er

¹ De bapt. c. Don. V. 14, 16. — C. ep. Parm. II. 23. 32. — Ep. 89, 5. — In Ioh. tract. V. 7. I. c. tract. VI. 7.

² De bapt. c. Don. V. 28. — Cf. I. c. IV. 29. I. c. V. 14. 16.

³ I. c. V. 28: deprecatio super oleum vel super capita eorum quibus manus imponitur . . . deprecatio super eucharistiam.

⁴ Civ. Dei XVII. 17. — I. c. X. 20.

⁵ Ioh. XX. 22, 23.

⁶ Ser. 99, 9.

⁷ De pecc. mer. et rem. I. 62.

⁸ En. in ps. 22, 1. Cf. In Ioh. tract. 46 und 47 über Ioh. X. 11: Ego sum pastor bonus.

⁹ Ser. 46, 30.

regiert durch die guten Hirten.¹ Mag er auch im Himmel weilen; als Haupt der Kirche ist er seinem Leibe nicht fern, und als Haupt regiert er seinen Leib, die Kirche: *Tota enim ecclesia, constans ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum in coelo, quod gubernat corpus suum.*²

So zwang der Kampf mit den Donatisten Augustinus, das unsichtbare Element der Kirche, den göttlichen Gnaden einfluß besonders stark zu betonen, und tatsächlich hat Augustinus die Kausalität Gottes so stark betont, daß noch in jüngster Zeit Harnack glaubte annehmen zu müssen, es finde sich „ein Element in Augustins Auffassung von der Kirche, welches sich gegen die Sichtbarkeit sträubte“.³ Mit Unrecht. Denn wenn Augustinus, durch die Kampfstellung seiner Gegner veranlaßt, ganz besonders das unsichtbare Element der Kirche betont, so hat er damit keineswegs eine unsichtbare Kirche gelehrt. Es finden sich bei ihm die tiefsinnigsten Spekulationen, weshalb die Kirche sichtbar sein müsse, und vor allem ihre allgemeine sichtbare Verbreitung über die Welt war ihm ein Argument, auf das er die Schismatiker aller Schattierung — nicht die Donatisten allein — hinwies. Sie muß sichtbar sein, weil Gott will, daß sie von allen erkannt werde. *Ipsa est enim ecclesia catholica: unde καθολική graece appellatur, quod per totam orbem terrarum diffunditur. Hanc ignorare nulli licet; ideo secundum verbum Domini nostri Iesu Christi abscondi non potest.*⁴ Aber die starke Betonung der göttlichen Wirksamkeit in der Kirche bot doch die Handhabe, den Begriff Kirche sehr weit zu fassen. Wenn Gottes Wirksamkeit das Wesenhafte bei der Kirche ist, und wenn Gott überall wirkt, sollen denn nicht auch außerhalb der Tore der sichtbaren Kirche Schäflein Jesu Christi sein? In der weitherzigsten Weise hat Augustinus diese Frage bejaht und den Kreis der Kirche weit

¹ De fide et op. 7.

² En. in ps. 56, 1.

³ Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg und Leipzig 1894. III. Bd. S. 152.

⁴ Ep. 52, 1.

über den Rahmen der sichtbaren Gemeinde erweitert. Wie weitherzig, das zeigt die Grundauffassung der *Civitas Dei*, die Kirche sei so alt wie die Welt. *Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani.*¹ Durch den Glauben an den kommenden Erlöser und das Leben nach diesem Glauben war das Judentum Mitglied der Kirche Jesu Christi. Aber selbst außerhalb des Judentums, unter den Heiden, hat es Mitglieder der wahren Kirche gegeben. *Homines autem quosdam non terrena sed coelesti societate ad veros Israelitas supernae civis patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse negare non possunt.*² Zum Beweise nennt er den Heiden Job, den Gott so sehr lobt wie keinen anderen Menschen seiner Zeit, und er fügt hinzu, Gott habe uns das herrliche Leben des Job geoffenbart, damit wir wüßten, daß es auch unter den Heidenvölkern Mitglieder des geistigen Jerusalem gebe.³ Er drückt die Meinung aus, Gott habe diesen Heiden außerordentliche Offenbarungen über Jesus Christus, den Mittler zwischen Gott und den Menschen, gegeben, und durch den Glauben an Christus seien sie gerechtfertigt worden.⁴

Ja, und das ist wohl der höchste Beweis für die Weitherzigkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs, die *divina providentia* kann es zulassen, daß ganz gute Menschen aus der Kirche ausgeschlossen werden; das komme keineswegs selten vor, sondern öfter, als man glaube. Wenn diese nun kein Schisma bilden und in ihrem Herzen der Kirche treu bleiben, schadet es ihnen nichts, äußerlich von ihr getrennt zu sein. Der Vater, der im Verborgenen sieht, gibt ihnen schon ihre Krone: *Rarum hoc videtur genus sed tamen exempla non desunt: imo plura sunt quam credi potest . . . Hos coronat in occulto pater in occulto videns.*⁵ Sie bleiben ja trotz der äußeren Ausschließung in der Kirche, *non foras eunt*, „denn durch die stärkere Kraft ihrer Liebe bleiben sie auf dem einen festen Felsen eingewurzelt“. ⁶

¹ Retr. I. 12, 3.² Civ. Dei XVIII. 47.³ ibd.⁴ ibd.⁵ De vera rel. 11.⁶ De bapt. c. Don. I. 26.

Selbst „unter ihren alleroffenkundigsten Gegnern“ hat die Kirche Mitglieder, ohne daß diese freilich davon eine Ahnung haben. *Apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi.*¹ So sind viele, die draußen zu sein scheinen, drinnen“, allerdings auch „viele, die drinnen zu sein scheinen, sind draußen“², oder wie er einmal mit klassisch schönen Worten ausruft: *Quam multae oves foris, quam multi lupi intus!*³ Der Hl. Geist ist es eben, der die Menschheit aus ihrer Zerrissenheit zur Einheit der Liebe in der Kirche sammelt, und dieser Geist „weht, wo er will“ — so sagt Augustinus unter ausdrücklichem Hinweis auf die äußerlich der Kirche fernstehenden Heidenvölker — und mögen die Menschen, die er heimsucht, diese Gnade auch nicht verdienen, der Hl. Geist „sucht nicht Verdienste, sondern macht die Verdienste“: *non merita sequens sed ipsa merita faciens.*⁴

So war für Augustinus die Kirche sehr viel weiter, als der äußere Anschein es nahe legte, und wenn man das im Auge hält, so verlieren seine zahllosen Äußerungen im Sinne des *extra ecclesiam nulla salus* den engherzigen Klang, den man aus ihnen hat heraushören wollen. Gewiß, es scheint engherzig, wenn man liest: *Foris ab ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis aeterno supplicio puniveris, etiamsi pro Christo vivus incenderis,*⁵ aber dieser Schein schwindet, wenn man erwägt, daß jenes „Band der Einheit“ und jene „Fessel der Liebe“ der Hl. Geist ist, jener Geist, „der weht, wo er will“, und selbst Exkommunizierte noch „durch die überaus starke Kraft der Liebe auf dem festen Felsen der Einheit Wurzeln schlagen“ läßt.⁶ Was Augustinus seiner Kirche gewesen ist, das sagt uns sein größter Zeitgenosse, der hl. Hieronymus, mit den Worten: „Dich feiert der Erdkreis. Mit Verehrung schauen die

¹ *Civ. Dei* I. 35.

² *De bapt.* V. 38.

³ *In Ioh. tract.* 45, 12.

⁴ *De pecc. orig.* c. Pel. 28,

⁵ *Ep.* 173, 6.

⁶ *De bapt.* c. Don. I. 26: *solida unitatis petra fortissima caritatis robore radicanetur.*

Katholiken zu dir empor als zu dem Manne, der den alten Glauben wiederhergestellt hat, und, was ein Zeichen noch größeren Ruhmes ist, alle Häretiker hassen dich.“¹ Ja, Augustinus hat sich in glühender Liebe zur Kirche verzehrt. Man geht sogar so weit zu behaupten, Augustinus sei in einem Maße „Kirchenmann“ gewesen, daß er bessere philosophische Überzeugungen der Kirche geopfert.² Das läßt sich mit einem Schein von kritischer Gelehrsamkeit behaupten, aber nicht beweisen. Bestehen bleibt jedoch, daß Augustinus vom Tage, da das Taufwasser über sein Haupt geflossen, bis zur Stunde, wo er über die Leiden der Kirche seufzend und für ihre Geschicke betend, auf immer seine Augen schloß, von stets wachsender Liebe zur Kirche gelehrt. Es wäre überflüssig, seinen Kirchensinn durch Zitate aus seinen Schriften zu erhärten; enthalten sie doch „an Kraft des Gemütes und an Kraft der Gedanken bei weitem das Herrlichste, was nach den Zeiten der Apostel über diesen Gegenstand geschrieben wurde“.³ Sein Leben ist der beste Beweis für seinen kirchlichen Sinn. Wie unermüdlich hat er den Seinigen in Hippo gepredigt, nicht selten mehrmals am Tage, öfters nach anstrengendem Fasten, bisweilen so krank und erschöpft, daß er plötzlich die Predigt abbrechen mußte! Wie hat er geeifert, bis daß die Stadt, die zu Beginn seiner Bischofstätigkeit vorwiegend donatistisch war, wieder in den Schoß der wahren Kirche zurückgekehrt! Wie hat die Liebe zur Kirche ihn über die Grenzen von Hippo hinausgedrängt, um die Leiden der Nachbargemeinden, ja von ganz Afrika zu den seinen zu machen! Wie hat er nicht mutig die Häretiker zu öffentlichen Disputen aufgefordert! Wie hat er nicht unaufgefordert selbst auf fremdem Gebiete gerügt und gewarnt! Wie hat er nicht, wo die Stimme nicht mehr hindrang, Nächte und Gesundheit opfernd,

¹ Ep. 141.

² Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg u. Leipzig 1894 III Bd. S. 94 sagt, Augustinus hätte »als Kirchenmann stets gezögert, den befreienden Schritt zu tun« und ein »esoterisches Christentum« zu proklamieren.

³ Möhler Symbolik 6^o. S. 351.

mit dem geschriebenen Worte geredet, geredet mit einer Überzeugung und Kraft, die heute nach anderthalb Jahrtausenden noch nichts eingebüßt an Frische und Eindringlichkeit, an Glaube und vor allem an Liebe! Wer wurde schwach, und er wurde nicht mit ihm schwach! Wer wurde geärgert, und es brannte ihn nicht!

Und der geheime Herd dieser immer höher flammenden Liebe zur Kirche? Die Gottesliebe. Die Kirche war ja das Reich Gottes, das Staatswesen Gottes, der Leib Christi, die Gemeinde des Hl. Geistes; in ihr trat Christus ihm sichtbar entgegen, durch sie trat er in unmittelbaren Kontakt mit dem Hl. Geiste und durch ihn mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Er arbeitete für die Kirche, weil er in ihr für Gott arbeitete; er lebte für die Kirche, weil er in ihr für Gott lebte; er liebte sie, weil er in ihr Gott liebte, weil er sich bewußt war, in dem Maße Gott, den Gott seines Herzens, zu besitzen, als sein Herz der Kirche gehörte. *Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum.*¹

¹ In Ioh. tract. 32, 8.

IX. Gott und die Gnade.

Im Jahre 412 begann Augustinus den Kampf gegen den Pelagianismus. Es ist der letzte schwere Geisteskampf, den er geführt. Wenn einer berufen war, in diesem Streite ein entscheidendes Wort zu sprechen, dann war es Augustinus. Er hatte am eigenen Fleische erfahren, was der Mensch ohne die Gnade vermag resp. nicht vermag. Die vielen Jahre heißen und gewiß ehrlichsten Ringens vor seiner Bekehrung hatten ihn den Abgrund menschlicher Armseligkeit und Sündhaftigkeit ermessen lassen, hatten ihm gezeigt, wie so ganz ohnmächtig und unfähig der Mensch ist, aus eigener Kraft das Ideal des gottseligen Lebens zu verwirklichen. Dann kam die Stunde der Bekehrung; er fühlte, wie Gott in seine Seele eingriff, und was ihm aus eigener Kraft eine untragbare Last gewesen, ward ihm jetzt eine süße Lust. Es war also ureigenste Lebenserfahrung, die er den Pelagianern gegenüber zu verteidigen hatte. Doch nicht allein durch die Praxis, auch theoretisch war Augustinus mehr als jeder andere vorbereitet, der Vorkämpfer gegen den Pelagianismus zu sein. Nicht so sehr wegen der Schärfe seiner Dialektik oder der Tiefe seiner Bibelkenntnis, mehr noch als diese beiden Faktoren, die allein schon ihm die Überlegenheit über seine sämtlichen Gegner gaben, war es ein Anderes. Zeit seines Lebens hatte Augustinus Kämpfe geführt, „um Gott alles zu geben“, um alle positiven Seinswerte auf Gott als den Urheber zurückzuführen, um Gottes Kausalität zu verteidigen. In seiner philosophischen Periode — *ex professo* in der Schrift *de magistro* — hatte er gelehrt, daß der Verstand des erleuchtenden Lichtes des Logos zu jeder Erkenntnis bedarf; den Manichäern hatte er ihr Kausalitätsprinzip neben Gott zerschlagen; den Donatisten gegenüber betonte er die Kausalität Gottes in der Kirche im Gegensatz zur

Kausalität der Kirchendiener; die Konfessionen waren eine Apologie Gottes als des Lenkers und Leiters jedes Menschenlebens; die Civitas Dei wies den Heiden nach, daß Gott der Herr der Weltgeschichte sei.

Was war aber der Kampf mit den Pelagianern anders als ein Kampf um das Kausalitätsprinzip, und zwar um das Kausalitätsprinzip in seiner allerwichtigsten Beziehung, in Beziehung auf die zeitliche und ewige Seligkeit und Unseligkeit des Menschen?

Augustin hat gefühlt, wie eigentlich sein ganzes Leben nur Vorbereitung zu diesem Kampfe war; keinen Kampf hat er lieber geführt. In der Einleitung zu einer seiner letzten antipelagianischen Schriften bemerkt er, er habe diesem Gegenstande schon so viele Bücher und Briefe gewidmet; dennoch wolle er aufs neue zur Feder greifen, denn *tantum amo quantum non possum dicere; et tantum me amare quantum debeo non audeo dicere*.¹ Er hat den Kampf erst abgebrochen, als die Feder für immer seiner Hand entsank.

Augustins Gnadenlehre ist erst allmählich geworden. Dem scheint zwar eine Stelle aus einer seiner frühesten Schriften, den Soliloquien, zu widersprechen. Da heißt es: *Deus per quem vincimus inimicum, Deus per quem accepimus ne omnino periremus, Deus a quo admonemur ut vigilemus*², *Deus qui nos convertis, Deus qui nos exaudibiles facis . . . iube quaeso atque impera quidquid vis, sed sana ex aperi aures meas quibus voces tuas audiam. Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute virtutem; si scientia scientiam*.³ Hier hat man, wenn man will, schon dieselbe Gnadenlehre wie in den Konfessionen. Jedoch die Worte dieses Gebetes können nicht als klare theoretische Überzeugung Augustins angesehen werden. Erklärt er doch ausdrücklich, er habe gebetet, was er erst wissen wolle.⁴ *Scire autem aliud est*.⁵ Augustinus war

¹ De praed. sanct. I.

² Sol. I. 3.

³ l. c. I. 5.

⁴ l. c. I. 7: quid ergo scire vis! Haec ipsa omnia quae oravi.

⁵ l. c. I. 9.

damals eben noch ganz Philosoph, stand noch ganz im Banne der griechischen Philosophie, welche keine Erlösung durch Gnade kennt, sondern nur eine Selbsterlösung durch philosophisches Denken. So war auch Augustinus noch ganz davon überzeugt, „daß die Vernunft seinem Geiste Gott klar wie die Sonne zeigen werde“.¹ Wenige Jahre hat er sich bemüht, unter Führung der Philosophie ein gottseliges Leben zu erringen, bis eigene Erfahrung und Studium der Hl. Schrift ihn belehrten, daß die Philosophie nicht imstande sei zu geben, was sie „versprochen“.² In der Schrift *de vera religione* bahnt sich der Wandel an, der in der Schrift *de moribus ecclesiae catholicae* weitergeführt wird und mit der Schrift *de utilitate credendi* aus dem Jahre 391/392 abgeschlossen ist: die Philosophie ist abgelöst durch den Glauben. Aber Augustinus hat doch den Philosophen nicht so schnell ausziehen können, als es wohl nach dieser Darstellung den Anschein haben könnte. Dieser Glaube, der an Stelle der Philosophie trat, hat noch gar nichts Übernatürlichen an sich; er ist die auf Vernunftsgründe gestützte Annahme einer vernünftigen Autorität. An Stelle der *autoritas Platonis* tritt die *autoritas Christi*, wir haben eigentlich nur eine christliche Philosophie. So war es noch zu Beginn seines bischöflichen Amtes, also um 396. Denn um diese Zeit ließ er nach dem Zeugnis in den *Retraktationen*³ die schon früher verfaßten *quaestiones* in das Werk *de diversis quaestionibus LXXXIII* zusammenfassen, und in diesem Werke heißt es ausdrücklich, daß der Mensch durch den Glauben sich erst die Gnade verdienen müsse, *credendo meritum comparatur*,⁴ daß mithin der Rechtfertigung des Sünders *merita*, wenn auch *occultissima*⁵ vorhergingen; konsequent folgert Augustinus weiter, daß der gute Wille des Sünders, der sich bekehrt, Werk des Sünders sei und die Barmherzigkeit Gottes nach

¹ l. c. I. 12.

² l. c. I. 12: *Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.*

³ *Retract.* I. 25, 1: *iussi eas iam episcopus colligi et unum ex eis librum fieri.*

⁴ *De diver. quaest.* 83. q. 68. 3.

⁵ l. c. q. 68, 3. 4.

sich ziehe: *Deus non misereatur qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit; quia in terra pax hominibus bonae voluntatis.*¹

„Ich irrte, da ich den Glauben an Gott nicht für ein Geschenk Gottes hielt, sondern für ein Werk eigener Kraft, und daß wir durch diesen Glauben jene Gnadengabe Gottes erlangten, durch die wir mäßig, gerecht und fromm in dieser Welt leben.“² Aber schon Ende des Jahres 396, jedenfalls im Jahre 397 ließ ihn erneutes Bibelstudium seinen Irrtum erkennen; das Wort des hl. Paulus: *Quis enim te discernit? Quid enim habes quod non accepisti*³ „überwand“⁴ ihn, und er erkannte, daß der Mensch nicht durch den Glauben Gottes Barmherzigkeit verdiene, daß vielmehr die Barmherzigkeit Gottes den Glauben schenke, *miseretur inspirando fidem*,⁵ und daß nicht Gott sich uns in Gnaden zuneigt, weil wir einen guten Willen gehabt, sondern daß wir einen guten Willen haben, weil Gott sich uns in Gnaden zugeneigt, *nec velle possumus nisi vocati*.⁶

Somit wies hier Augustinus die falsche Ansicht zurück, Gott verleihe Gnade auf Grund des vorhergesehenen Glaubens und guten Willens seitens der Menschen. Wie sich aber positiv göttliches Vorhersehen und göttliches Gnadenwirken gestalte, diese Frage beantwortet Augustinus hier nicht, und überhaupt ist er bei dem in *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* dargelegten Standpunkte in der Gnadenlehre fast 20 Jahre ununterbrochen geblieben.⁷ Eine neue Stufe der Entwicklung in Augustins Gnadenlehre bezeichnet der Johannes-Kommentar vom Jahre 416/417. Der Gedanke,

¹ I. c. q. 68, 5. Genau dieselben Ansichten entwickelt er in der fast gleichzeitigen Schrift *Expositio quarundam propositionum ex epistola apostoli ad Romanos* bei der Erklärung der Stelle Röm. X. 13.

² *So de praed. sanct.* 7 über jene quaestio 68 aus dem Werke *De diversis quaestionibus* 83.

³ I. Cor. IV. 7.

⁴ *De praed. sanct.* 7.

⁵ *De divers. quaest. ad Simpl.* I. 9.

⁶ I. c. I. 10.

⁷ cf. Kolb Karl, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen*. Freiburg 1908. S. 102.

den er früher betont hatte, Gott sehe gewiß vorher, was keine Gnade im Menschen wirke, tritt fast ganz zurück vor dem anderen Gedanken, daß Gott mit absoluter Gewißheit vorherbestimme.¹ „Sollte es auch dem einen oder anderen (der wahren Schafe) eine Zeitlang nicht danach gelüsten, sollte es erkalten und einer fremden Stimme folgen: wenn es tatsächlich vorherbestimmt ist, wird es nur vorübergehend irren und in Ewigkeit nicht verloren gehen.“² Mit dem Jahre 426 setzt dann die letzte Verschärfung in der Betonung der Kausalität des göttlichen Willens in der Heilsökonomie ein. Die Schrift *de correptione et gratia* aus dem Jahre 426/427 „verficht entschieden den Satz, daß die Beharrlichkeit ein reines Geschenk der göttlichen Gnade sei, ein Geschenk, das Gott dem einen gebe, dem anderen vorenthalte, ohne daß er dabei Rücksicht nähme auf den betreffenden Menschen und seine Gesinnungen, sondern einzig und allein, weil er so will.“³ In der Schrift *de praedestinatione sanctorum* wendet er sich ausdrücklich gegen die Auffassung, als prädestiniere Gott den Menschen, nachdem er auf Grund seines Vorherwissens Kenntnis von dessen gutem Willen erhalten habe;⁴ Gott wisse vorher, wie er prädestiniere, nicht prädestiniere er auf Grund seines Vorherwissens: *praedestinatione quippe Deus ea praescivit quae fuerat ipse factururus.*⁵ Und dieser göttliche Wille wirkt *indeclinabiliter, iusuperabiliter, invictissime,*⁶ *efficacissime.*⁷ Gott kann daher mit dem menschlichen Willen machen, was er will. *Sic enim velle et nolle in volentis seu nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.*⁸ *De ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult facit, sine dubio habens humanorum cordium inclinandum omnipotentissimam voluntatem.*⁹ Andererseits ist die menschliche Willensfreiheit von Natur aus krank; wahrhaft frei und seiner mächtig wird der Mensch erst durch die

¹ I. c. S. 104.² In Ioh. tract. 45, 13.³ Kolb K. I. c. S. 107.⁴ *De praed. sanct.* 19.⁵ I. c. 20.⁶ *De corr. et grat.* 38.⁷ *Op. imp. c. Jul. III.* 166.⁸ *De corr. et grat.* 43.⁹ I. c. 45.

Gnade: *Voluntas humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem.*¹ Daraus ergab sich von selbst der Satz, daß der menschliche Wille mehr in der Hand Gottes als in der Gewalt des Menschen selber ist: *magis habet [scil. Deus] in potestate voluntates hominum quam ipsi suas.*² Das Wort des Ambrosius, daß unser Denken und unser Wollen nicht in unserer Gewalt seien, sondern ganz in Gottes Gewalt, gilt ihm als unbestreitbare Tatsache. *Beatus Ambrosius audet et dicit: „Non enim in potestate nostro cor nostrum et nostrae cogitationes.“ Quod omnis qui humiliter et veraciter pius est verissimum sentit.*³

Welch ein Wandel von jener Zeit, wo er schrieb: *nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est*⁴ bis zu jenem: *non enim in potestate nostra cor nostrum et nostrae cogitationes!*

Augustinus hat selbst herausgeföhlt, daß er, im Streben, Gott alles zu geben, manches vorgetragen hat, „was die Freiheit des menschlichen Willens nicht sonderlich zu begünstigen scheint“;⁵ charakteristisch ist sein Wort an Julian von Eklanum, er, Augustinus, sei kein Leugner der menschlichen Willensfreiheit, aber vor allem ein Verteidiger Gottes, dadurch, daß er dessen Gnade bekenne.⁶

Im einzelnen denkt sich nun Augustinus das übernatürliche Wirken Gottes im Menschen folgendermaßen. Der Ausgangspunkt des gesamten übernatürlichen Lebens ist der Glaube. Ohne den Glauben kann niemand auch nur das geringste verdienstliche Werk verrichten.⁷ Erst nachdem der Glaube gegeben ist, kann der Mensch jene guten Werke verrichten, auf Grund deren von ihm gesagt wird, daß er gerecht lebe. *Ex fide autem ideo dicit iustificari hominem, non ex operibus,*⁸ *quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera, quae proprie opera nuncupantur in quibus iuste vivitur.*⁹ *Non sunt bona opera nisi ex fide.*¹⁰

¹ l. c. 17. ² De grat. et. lib. arb. 45.

³ De dono pers. 19. ⁴ De lib. arb. III. 7.

⁵ Kolb l. c. S. 112. ⁶ Op. imp. c. Jul. III. 214.

⁷ Ep. 144, 9. ⁸ Gal. II. 16.

⁹ De praed. sanct. 12. ¹⁰ l. c. 20.

Dieser Glaube nun, wodurch der Mensch Auge wird für die Welt des Übernatürlichen, die unerläßliche Vorbedingung zum Leben in der Sphäre des Übernatürlichen, ist Werk Gottes: *Operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris ut credamus.*¹ Aber nicht nur der erste Akt des Glaubens ist Geschenk Gottes, auch das ganze Glaubensleben bis zur Vollendung ist sein Werk: *Fides igitur et inchoata et perfecta donum Dei est.*² Wendet sich nun der Mensch durch den Glauben zu Gottes Barmherzigkeit hin, so haucht der barmherzige Gott den Hl. Geist in die Seele des Sünders, den Geist der Liebe, und der Hl. Geist ist es dann, der in dem schon gläubig gemachten Sünder die „Werke nach dem Glauben“ wirkt. *Per Spiritum sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona.*³ *Per Spiritum sanctum faciat plus delectare quod praecipit, quam delectat quod impedit.*⁴

So ist der Hl. Geist, der den freien Willen beherrscht, ohne ihm die Freiheit zu nehmen, ihn vielmehr zur wahren Freiheit erhebt,⁵ das Prinzip des übernatürlichen Lebens. Durch den einwohnenden Hl. Geist wird der Wille zur übernatürlichen Liebe entflammt,⁶ daß er in Kraft dieser göttlichen Flamme wahrhaft gerecht ist. In dem Maße wie der Hl. Geist in der Seele wohnt, in demselben Maße flammt die Seele von Liebe; in dem Maße wie die Seele die Liebe, die *radix bonorum*,⁷ besitzt, in demselben Maße besitzt sie die Gerechtigkeit: *caritas inchoata inchoata iustitia, caritas provecta provecta iustitia, caritas magna magna iustitia et caritas perfecta perfecta iustitia est.*⁸

Wie der Anfang des übernatürlichen Lebens, wie selbst der allergeringste übernatürliche Tugendakt Gnadengeschenk

¹ l. c. 6.

² l. c. 16

³ De grat. et lib. arb. 43.

⁴ De Spiritu et litt. 51.

⁵ De corr. et grat. 17: *Voluntas humana non libertate consequitur gratiam sed gratia potius libertatem.* ibd. 42: *cum arbitrio voluntatis ideo vere libero quia per ipsam gratiam liberato.*

⁶ l. c. 38: *accenditur Spiritu sancto voluntas eorum.*

⁷ De grat. Christi. 21.

⁸ De nat. et grat. 84.

Gottes ist,¹ so ist auch das Verharren in der Tugend voll und ganz Gottes Werk und nicht Werk der Menschen. Schon in den zwei Büchern an Simplician, in denen er, seinen früheren Irrtum verbessernd, lehrte, daß Gott auch den Anfang den Glaubens schenke, hatte er das Beharren im Glaubensleben als Werk Gottes gepriesen.² In dem Werke de correptione et gratia spricht er diese Wahrheit so oft aus, daß er in dem Werke de dono perseverantiae eigens auf diese früheren Ausführungen hinweisen zu müssen glaubte.³ 428 429 widmete er diesem Gegenstande eine eigene Schrift de dono perseverantiae, deren Inhalt schon im Titel mit genügender Klarheit angegeben ist.

Wie Gott der Urheber der inneren Gnade ist, so ist er auch der Urheber der sog. äußeren Gnade. Mit klassischer Prägnanz sagt Augustinus: *Adulter non fuisti . . . regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres suasor defuit: ut suasor deesset, ego feci. Socius et tempus defuit: et ut haec deessent ego feci. Adfuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus ut non consentiret ego terrui. Agnosce ergo gratiam, cui debes quod non admisisti . . . mihi debes et tu quod non fecisti. Nullum est enim peccatum, quod fecit homo, quod non possit facere et alter homo si desit rector a quo factus est homo. Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono.*⁴

Auf dieser Gnadenlehre baut sich seine Lehre von den Heiligen auf. Was die Heiligen an Tugenden besitzen, ist nichts anderes als ‚Werk Gottes‘. *Quisquis tibi enumerat*

¹ Civ. D. X. 22: *et ipsa quantulacunque virtus quae dicitur nostra illius est nobis bonitate concessa.*

² Das ist nach Augustins späterem Zeugnis — de dono pers. 55 — der Inhalt des letzten Abschnittes des ersten Buches an Simplician.

³ De dono pers. 55: *Ego quidem in illo libro cuius titulus est de correptione et gratia qui sufficere non potuit omnibus dilectoribus nostris puto me ita posuisse donum Dei etiam esse perseverare usque in finem, ut hoc antea si me non fallit oblivio tam expresse atque evidenter vel nusquam vel pene nusquam scripserim.*

⁴ Ser. 99, 6.

vera merita sua quid tibi enumerat nisi munera tua.¹ Et quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius.² Vicit in eis qui vixit in eis, sagt er in einer Predigt von den Märtyrern.³ Überhaupt sind seine Heiligenpredigten Muster einer praktisch angewandten Gnadenlehre. Sanctus opus Dei ist ihr Grundgedanke;⁴ ihre Reliquien soll man verehren, „weil sich ihrer der Hl. Geist als Organe und Gefäße zu allen guten Werken bedient“,⁵ Soll der Mensch Gott gefallen, so muß Gott im Menschen wirken; was der Mensch schafft, das mißfällt Gott. Non enim in te placet Deo, nisi quod habes ex Deo: quod autem habes ex te displicet Deo.⁶ Und wenn Gott die frommen Werke eines Menschen belohnt, was tut er dann anderes als sein eigenes Werk vollenden und krönen? Dona sua coronat Deus, non merita tua.⁷

Und worin besteht die Krone, mit der Gott sein Werk krönt? Was ist Ziel und Ende aller Gnadenveranstaltung? Gott selber. Gott spricht zu einer Seele, die sein Werk ist, bei ihrem Tode: mea dedisti, me ipsum sume. Praemium virtutis erit ipse qui virtutem dedit.⁸ Bringt die Gnade schon hienieden die Einwohnung Gottes in der Seele, so bringt sie in der Vollendung die Einwohnung Gottes in ganzer Fülle. Deo pleni erimus, wir werden ganz von Gott erfüllt sein.¹⁰ Und Gott gewinnend, werden wir alles gewinnen. Er wird uns Reichtum und Ehre und Speise und Trank sein, er wird uns sein, was immer wir für groß und erstrebenswert halten. Ego ero unde satientur, ego ero quaecunque ab hominibus honeste desiderantur et vita et salus et victus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona.¹¹

¹ Conf. IX. 34.

² De trin. XIII. 14.

³ Serm. 280, 4.

⁴ Ser. 312, 2: cuius opus est Cyprianus.

⁵ Civ. Dei I. 13.

⁶ Ser. 13, 3.

⁷ De grat. et lib. arb. 15.

⁸ Ser. 38, 8.

⁹ Civ. Dei XXII. 30, 1.

¹⁰ ibd. XXII. 30, 4.

¹¹ l. c. 30, 1.

Omnia quae hic pro magno desideramus ipse nobis erit . . . ut sit Deus omnia in omnibus.¹ Insbesondere wird er uns an seiner Allwissenheit teilnehmen lassen: *divine videbunt quando Deo pleni erunt*,² und in Gott werden wir uns erkennen und alle Seligen und jedes Geschöpf, das in Gott ist. Ita Deus nobis erit notus atque conspicuus ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in seipso, videatur in coelo novo et terra nova atque in omni quae tunc fuerit creatura.³ Mit dieser Erkenntnis wird eine entsprechend große Liebe aufflammen, und so groß wird die Überfülle der dann vom Hl. Geiste gewirkten Liebe sein, daß ein Abfall von Gott unmöglich ist: magna per Spiritum sanctum data abundantia caritatis Dei cadere ulterius omnino non possent.⁴ So heißt denn das letzte Wort der Gnadenlehre: Deus omnia in omnibus.⁵

In der Gnadenlehre Augustins würde ein wesentliches Stück fehlen, würde nicht hervorgehoben, daß ihm alle Gnade nur gratia Christi war. Augustinus wird nicht müde, die biblische Wendung gratia Dei per Dominum nostrum Iesum Christum immer wieder zu wiederholen. Christus ist der einzige Quell der Gnade. Auch das war Lebenserfahrung. In jener Zeit unmittelbar vor seiner Bekehrung wußte er schon, daß einzig die Gnade Gottes helfen könne; da seufzte er zu Gott: quamdiu? quamdiu, cras et cras? quare non modo? quare non hac hora finis turpitudinis meae?⁶ Aber der Himmel blieb verschlossen, und sein Herz blieb hart. Da schlug die Stunde seiner Bekehrung, die sich einzig mit der Bekehrung des Hl. Paulus vergleichen läßt. Paulus sah Christus in überwältigender Wirklichkeit. Augustinus muß Ähnliches erfahren haben, und wenn er auch nicht Christus in jener Vollkommenheit der Ekstase geschaut wie Paulus, so ist ihm doch eine Offenbarung Jesu Christi geworden. Dafür bürgt das Wort Röm. XIII. 13 f.

¹ Ser. 255, 7. ² Ser. 243, 5.

³ Civ. Dei XXII. 29, 6.

⁴ De corr. et grat. 27.

⁵ I. Cor. XV. 28. Cf. Civ. D. XXII. 29.
Conf. VIII. 28.

bei dem die Gnade sein Herz zerspaltete; da kam es über ihn wie ein Hauch aus einer anderen Welt: die Gnade durch Christus; die Hilfe Gottes, die du so lange erfleht und die dir nicht geworden, die strömt dir durch Christus zu; du mußt dich an Christus anschließen, Christus anziehen, dich selbst vergessen, dich hingeben an ihn, Herz und Auge sein für Christus, und die Macht der Sinnlichkeit, die sich bei Schmausereien und Trinkgelagen, bei Unzucht und Unkeuschheit offenbart, ist gebrochen. Er hat es uns in den Konfessionen bestätigt, daß jene Stunde der Bekehrung ein Christuserlebnis war. *Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, vocantem et dicentem: ego sum via, veritas et vita.*¹

Seit jener Stunde hat er nur eine gratia Christi gekannt. Der Glaube, den Gott als Anfangsgnade schenkt, ist Christus-Glaube, Glaube an Christus den Sohn Gottes, unseren Erlöser. Das *Christum per fidem in cordibus habitare*² wird von ihm mit Vorliebe zitiert.³ Selbst den Heiden, die Gott fern von der sichtbaren Kirche rettet, offenbart er zuerst Jesum Christum; auch ihnen ist der Christusglaube Anfang der Rettung.⁴ Durch diesen Glauben an Jesum Christum, unseren Erlöser, in dem das Bekenntnis unserer Erlösungsbedürftigkeit und Gottes Barmherzigkeit liegt, treten wir mit Jesus Christus in Verbindung, dadurch „umarmen wir unseren Mittler mit Gott“,⁵ und Jesus Christus strömt dann die Gotteskraft, den Hl. Geist, seinen hl. Geist, in unsere Seele, damit der ihr Wurzel der Heiligung sei. *Apparet itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus: de*

¹ VII. 24. ² Eph. III. 17.

³ Ser. 158, 8.

⁴ Civ. Dei XVIII. 47.

⁵ Conf. VII. 24.

ipso Spiritu et hic renatus de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum.¹

„Einzige Rettung ist die Gnade unseres Erlösers Christus, unseres Herrn und Gottes“.² „Durch Christus allein wird das ewige Leben verliehen“.³ „Christus ist der universale Weg zur Befreiung der Seelen; abseits von diesem Wege ist noch niemals einer gerettet worden, wird keiner gerettet, wird nie einer gerettet werden“.⁴

So war denn auch im übernatürlichen Leben der Gnade „Gott alles gegeben“ und „Gott alles in allem“.

¹ De praed. sanct. 31.

² Civ. Dei XXII. 22, 4: non liberat nisi gratia salvatoris Christi, Dei ac Domini nostri.

³ En. in ps. 31. Ser. II. 6: per quem solum datur vita aeterna.

⁴ Civ. Dei X. 32, 2: universalis literandae anima via . . . praeter hunc viam nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur.

X. Die Grundstimmung von Augustins Weltanschauung als Ausfluß der Gottesidee.

Blicken wir zurück, so ergibt sich, daß im Grunde ein einziger Gedanke Augustinus während seines ganzen Lebens beschäftigt, der Gottesgedanke. „Gott“ — das war das Problem seines Lebens, das war der Durst seines großen Herzens, das war der Drang seines nie zu ersättigenden Geistes. Dieses Problem zu ergründen ist er hinabgestiegen in die Tiefen pythagoreischer und platonischer Weisheit, hat er durchforscht die Wanderungen der Völker vom ersten Elternpaare bis hin zu den erschütternden Ereignissen seiner Tage, hat er das Wort Gottes befragt mit einem Scharfsinn, wie vielleicht nur Origenes vor ihm, wenige nach ihm, hat er gelauscht auf die Stimme und die geheimsten Regungen des Menschenherzens wie kein zweiter.

Einst hatte er geschrieben: *Maximae res cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere.*¹ In der unablässigen Beschäftigung² mit dem höchsten Gedanken, den zu denken einem Geschöpfe gestattet ist, mit dem Gottesgedanken, wuchs seine Geisteskraft, und in dem Maße, wie seine Geisteskraft wuchs, versenkte er sich tiefer in das Gottesgeheimnis. *Cibus sum grandium; cresce et manducabis me.*³ hatte ihm Gott einst zugerufen. Je mehr er sich mit Gott beschäftigte, desto größer wurde er, und je größer er wurde, desto mehr beschäftigte er sich mit Gott. Erklärt sich so aus der Gottesidee die Größe seines Geistes und damit die Höhe und Tiefe seiner Weltanschauung, so erklärt sich auch einzig aus der Gottesidee die eigentümliche Stimmung, die durch diese Weltanschauung zieht.

¹ C. Acad. I. 6.

² De trin. V. 1: *semper cogitare debemus, de quo digne cogitare non possumus.*

³ Conf. VII, 16.

Ein ernster, düsterer Grundton klingt durch Augustins Weltanschauung. Augustinus rang nach Gott, weil er nach Glück rang. In Gott, sein Glück, mit Geist und Herz versenkt, empfand er die Welt, diese „Nichtigkeit, deren Zauber das Gute verdunkelt“¹ als das schwere Hindernis, das den Menschen hinderte, sich ganz seinem Gotte hinzugeben und der Seligkeit in Gott inne zu werden. „Möge alles wertlos werden, was nicht Gott ist“,² — so lautete daher sein Wahlspruch. Die Welt zu entwerten stellte er sie mit all ihren Gütern neben Gott, verglich beide miteinander, wog sie gegeneinander ab; kein Wunder, daß sie zu leicht befunden ward und ihm Gott gegenüber als nicht-gut, nicht-schön; ja als ein Nicht-Sein erschien.³ Dieser Tatsache vom relativen Wert der Welt fand er eine andere Tatsache gegenüber: die Tatsache der Überspannung des Wertes derselben von seiten der Menschen, also eine völlige Verkennung der Werte, eine Störung der einzig wahren Ordnung; an Stelle des *amor Dei usque ad contemptum sui*,⁴ der da sein sollte, ein *amor sui usque ad contemptum Dei*;⁵ an Stelle eines allgemeinen Strebens hin zur Quelle des Seins, um durch Anklammern an den Einen, Ewigen, Bleibenden sich selbst ewiges Sein sicherzustellen, ein starkes Hinneigen zum Nichts, ein Zerfließen in die Nichtigkeit. Selbst heilige und gerechte Personen neigen noch immer zum Irdischen und können selbst im Zustand der Gnade nicht immer in diesem Leben ohne jede Sünde leben.⁶ Nichts Bezeichnenderes gibt es in dieser Hinsicht als den Nachruf, den er im IX. Buche der Konfessionen seiner Mutter Monika gewidmet. Keiner hat diese heiligmäßige Frau besser gekannt mit all ihren Tugenden wie Augustinus; keiner hat sie mehr gelobt wie er; in seinen Schriften hat er ihr ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Und dennoch schreibt er: „Ich vergieße

¹ Sap. IV. 12.

² En. in ps. 30. Ser. III. 8: *Vilescat totum quicquid praeter Deum est.*

³ Cf. den Schluß des Kapitels: Gott als die vorbildliche Ursache der Welt.

⁴ Civ. Dei XIV. 28. ⁵ ibd.

⁶ Ep. 177, 16. — De nat. et grat. 38—42.

vor dir, o unser Gott, Tränen. Ich vergieße sie, wenn ich erschütterten Geistes die Gefahr bedenke, welche jeder Seele droht, die in Adam gestorben ist. Sie war in Christus zu neuem Leben erstanden, und obwohl im Fleische, lebte sie doch so, daß ihr Wandel eine Lobpreisung deines Namens war. Aber wehe dem Menschenleben, selbst dem, das uns lobwürdig erscheint, wenn du es ohne deine Barmherzigkeit prüfen wolltest.“¹

So war ihm denn die Welt „ein unermesslich tiefes Meer der Bitterkeit“,² „wild und stürmisch, in welchem die Menschen begehren, einander zu verschlingen“,³ „groß und schrecklich, daß kaum diejenigen darüber gelangen, die das Holz des Kreuzes umklammern“,⁴ „nichts als Elend und jammervolles Wirrsal“,⁵ „mit Übeln überfüllt“,⁶ „die Sphäre unaufhörlicher das Heil bedrohender Versuchungen“,⁷ „ein Gebiet, wo die mannigfaltigsten Reizmittel wirken, uns zu Fall zu bringen“,⁸ „eine Kelter, in der wir im Übermaß gepreßt werden“, „eine Betrügerin“,¹⁰ „die ihre eigenen Liebhaber bedrückt“. ¹¹ Und das Leben auf dieser Welt nennt er „ein Martyrium“,¹² „einen Kampf und eine Gefahr“,¹³ „eine fortgesetzte Strafe“,¹⁴ „einen Lauf zum Tode“. ¹⁵ Er spricht von „der Hölle des Lebens“¹⁶ und nennt es im Gegensatz zur seligen Unsterblichkeit „eine sterbliche Unglückseligkeit“. ¹⁷ Geboren werden heißt „das Elend beginnen“. Das bezeugen die Tränen des Kindes. Ein

¹ Conf. IX. 34.

² Annot. in Iob. 38. — En. in ps. 39, 9. — In Ioh. tract. 2, 3.

³ En. in ps. 64, 9. — En. in ps. 65, 11.

⁴ Conf. I. 25.

⁵ Civ. Dei XXII. 22, 3.

⁶ l. c. XIX. 5.

⁷ Ep. 94, 4. — Ep. 95, 2. — Ep. 145, 2.

⁸ Ser. 19, 6. ⁹ ibd.

¹⁰ l. c. 157, 1. ¹¹ l. c. 97, 4.

¹² De ag. christ. 8.

¹³ Ser. 128, 3.

¹⁴ Civ. Dei XXI. 14.

¹⁵ l. c. XIII. 10.

¹⁶ l. c. XXII. 22, 4.

¹⁷ l. c. IX. 15, 1.

Lieblingsgedanke, den er sehr oft ausgesprochen. „Jeder Mensch beginnt mit der Geburt sein Elend. Darnach brauchst du keinen Propheten zu fragen: frage das neugeborene Kind; siehe, wie es schon weint.“¹ Torheit ist es daher, am Geburtstag Gratulationen zu empfangen oder auszusprechen.² Er nennt es eine große Streitfrage, ob ein Mensch glücklich und sterblich zugleich sein kann,³ und er persönlich ist der Ansicht, „daß es viel glaubwürdiger und probabeler ist, daß alle Sterblichen notwendig elend sind.“⁴

Selbst die Gerechten finden „kaum Frieden“;⁵ ihr Frieden ist „mehr Trost im Elend als fröhliche Glückseligkeit“,⁶ und wenn sie auch im Vergleich mit den Sündern im Lichte wandeln und Licht sind, im Vergleich mit den Seligen wandeln sie in Finsternis,⁷ sind sie selbst Finsternis,⁸ die sie am besten durch Klagen und Weinen ausdrücken würden.⁹

Er fragt sich, ob man von einem „sterblichen Leben“ oder nicht wahrer und besser von einer „lebendigen Sterblichkeit“¹⁰ sprechen soll, und er hat sich dafür entschieden, dieses Erdenleben einen fortgesetzten Tod zu nennen. Im XIII. Buch der *Civitas Dei* wird das 10. Kapitel überschrieben: *de vita mortalium quae mors potius quam vita dicenda est*. Dieses Erdenleben ist also in Wirklichkeit ein Tod, „und daß ein so schwerer Tod, daß man den Tod, der von diesem Tode befreit, fürchtet“, statt ihn als Bringer des wahren Lebens zu lieben, und zwar „fürchtet vor lauter Liebe zum Tode“.¹¹

¹ Ser. 189, 3.

² Ser. 84, 2. Ob hier nicht eine Reminiszenz an Plotin vorliegt, der, wie Porphyrius in seiner *vita Plotini* berichtet, „weder den Monat noch den Tag seiner Geburt je einem gesagt, da er nicht wollte, daß man seinen Geburtstag durch ein Opfer oder sonstwie festlich begehe“? (Porphyr. *vita Plot.* 2.)

³ *Civ. Dei* IX. 14.

⁴ *l. c.* IX. 15, 1.

⁵ *l. c.* XIX. 10.

⁶ *l. c.* XIX. 27.

⁷ In *Ioh. tract.* 34, 7.

⁸ *l. c. tract.* 35, 8.

⁹ *ibid.*

¹⁰ *Conf.* I. 7.

¹¹ *Civ. Dei* XII. 20, 1: *post emensam tot tantisque calamitatibus vitam, si tamen vita dicenda est quae potius mors est, ita gravis, ut mors, quae ab hoc liberat, mortis huius amore timeatur.*

Harnack hat die Grundstimmung von Augustins Weltanschauung als „Pessimismus“ bezeichnet.¹ Mit Unrecht; denn Augustinus hat nichts gemein mit dem hoffnungslosen Weltschmerz schwermütiger Philosophen. Augustins „Pessimismus“, wenn man überhaupt von einem solchen sprechen darf, ist nicht trost- und hoffnungslos, eine Nacht ohne Licht. Mag er die Welt in Finsternis und Todesschatten geschaut haben, über dieser Welt sah er einen Himmel voll Licht und Schönheit, und Welt und Erdenleben haben ihn deshalb angeekelt, weil sein Auge unverwandt gerichtet war auf die Welt droben, die Welt voll Licht und Leben und reinsten, ungetrübtesten, unendlichen Seins. Und jene Welt stand nicht in unerreichbarer Ferne, sie trat ihm schon hienieden entgegen im Werden und Geschehen der Welt, das sich nur vollzieht in Gott und durch Gott, „ohne den keine Natur besteht, kein Wissen erleuchtet, kein Wirken frommt“,² und vor allem in Christus, mit dem die Kirche mystisch einigt.

Wir leben in Gott; jeden Augenblick, den wir existieren, werden wir von Gott im Dasein erhalten; Gott hat jedes Haar unseres Hauptes gezählt; die große Geschichte der Völker wie die kleine Geschichte jedes einzelnen Menschen³ wird von Gott gelenkt und geleitet.

Welche Seligkeit bedeuteten diese Wahrheiten nicht für ein gottesdurstiges Herz! Im Rahmen dieser Betrachtungsweise lösten sich zugleich die zwei schlimmsten Dissonanzen des Menschenlebens: Leid und Sünde. Alles Leiden kommt unmittelbar von Gott. Damit war dem Leiden schon seine größte Bitterkeit genommen. Denn kommt das Leiden von Gott, so muß es gut sein. Leiden kommt „von der Barmherzigkeit des ermahnenden Gottes“,⁴ und mag es auch durch die Sünde verursacht, Werk der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes sein, so bleibt es doch, als von Gott

¹ Harnack Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte III. S. 85.

² Civ. Dei VIII. 4.

³ Conf. III. 19: o tu, bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum, tamquam solum cures; et sic omnes tamquam singulos.

⁴ Civ. Dei IV. 1.

kommend, die Medizin, die den Menschen bessern soll.¹ Elend und Leid hat darum seinen Nutzen.“ Selbst auf das Mysterium des Bösen fällt ein Schimmer der Verklärung. Das Böse ist zwar *contra voluntatem*, aber doch nicht *praeter voluntatem Dei*.² Es geschieht nicht ohne Zulassung Gottes; er weiß darum, und selbst nachdem es geschehen, hält er es in der Hand, um damit Gutes zu wirken, zunächst an anderen — wie die Verleumdungen des Häretikers ganz gewiß den angegriffenen Gläubigen nutzen;³ aber so bleibt das Böse in der Hand Gottes, daß es auch dem, der selbst sündigt, noch zum Guten gewandt werden kann; so ward die Verleugnung des Petrus in der Hand Gottes das Mittel, diesen Apostel zu einem sehr demütigen Apostel zu machen.⁴ Aber auch wenn der Sünder sich nicht bessert, so offenbart die Sündenstrafe doch „die Schönheit der Gerechtigkeit Gottes“,⁵ indem sie den Sünder „dahin ordnet, wo er auf Grund seiner Schuld sein muß“. ⁶

Im großen Weltenplan hat mithin auch das Böse sein Gutes: „Denn Gott hätte — ich sage nicht einen Engel — sondern nicht einmal einen Menschen geschaffen, von dem er vorauswußte, daß er böse sein würde, hätte er nicht zugleich gewußt, welchen Nutzen er daraus für die Guten ziehen, und wie er so die Ordnung der Weltzeiten, gleichsam wie ein schönes Gedicht mit Antithesen verherrlichen würde.“⁷ Keine Dissonanz bleibt also mehr übrig. Gott, „die höchste Schönheit“, „die höchste Harmonie“¹⁰ hat durch sein

¹ C. ep. Man. 1: Quidquid divinitus ante illud ultimum iudicium vindicatur ad medicinam valere credendum est.

² Civ. Dei I. 33: perdidistis utilitatem calamitatis.

³ Enchir. 100. ⁴ Ser. 51, 11.

⁵ Ser. 285, 3.

⁶ C. advers. leg. et proph. 7: supplicia peccatorum de iustitiae pulchritudine veniunt.

⁷ De nat. b. c. Man. 7: Peccantes in suppliciis ordinantur. Quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpa competit, ideo iustitia est.

⁸ Civ. Dei XI. 18.

⁹ De quant. an. 25: summa pulchritudo.

¹⁰ De vera rel. 72: summa convenientia.

Wirken in der Welt eine Schönheit ausgegossen, „die vom Höchsten bis zum Niedrigsten herabströmt“,¹ und somit ist die Welt „ein wohlgeordnetes Gedicht“,² von Gott selbst verfaßt.

Wie unangebracht, von einem Pessimismus Augustins zu reden! Als ob ein Schüler Plotins, dieses extremen Optimisten, je hätte ein Pessimist werden können! Plotin schreibt: „Es ist ungerecht, der Welt oder ihrem Schöpfer daraus einen Vorwurf zu machen, daß sie nicht schön und nicht die möglichst beste der körperlichen Welten sei. Wer die Welt tadelt, weil er nur ihre Teile betrachtet, ist ungerecht, denn die Teile müssen in Beziehung zum Ganzen untersucht werden; wenn man aber das Ganze ins Auge faßt, so darf man sich nicht beim einzelnen kleinen Teil aufhalten. Das wäre geradeso, wie wenn man, anstatt den göttlichen Anblick, den der ganze Organismus des Menschen bietet, zu bewundern, nur ein Haar oder eine Zehe betrachten wollte.“³ „Alles dient zur Ordnung und Vervollkommnung des Ganzen. Manches dient denen, die es leiden, wie Armut und Krankheit, aber auch das Laster bringt etwas dem Ganzen Nützliches zustande, da es der Gerechtigkeit Gelegenheit gibt, sich auszuüben“.⁴ „Wer Unrecht tut, hat seine Strafe schon dadurch, daß er durch die schlechte Tat seine Seele beschädigt und an einen schlechteren Platz stellt, denn wie kann man sich dem entziehen, was im Gesetze des Ganzen bestimmt ist“?⁵ Wenn in einem Stücke, dann ist Augustinus Plotin in dieser optimistischen Weltauffassung gefolgt.⁶ Daß Augustinus kein extremer Optimist ist, liegt

¹ I. c. 84: in ista ipsa carnis imbecillitate, ubi beata vita esse non potest, invenitur admonitio beatae vitae propter speciem de summo usque ad ima venientem.

² De mus. VI. 29: carmen universitatis. Cf. Civ. Dei XI. 18: pulcherrimum carmen.

³ III. Enn. II. 3.

⁴ I. c. II. 5.

⁵ I. c. II. 4.

⁶ Cf. Grandgeorge I. c. Kapitel V: La providence, le problème du mal et l'optimisme. S. 113. Grandgeorge weist an einer ganzen Reihe von Zitaten eine fast wörtliche Abhängigkeit Augustins von der „optimistischen“ Vorsehungslehre Plotins nach. Zu der im Text angeführten Stelle Plotins III. Enn. II. 3 ließe sich als Parallele bei Augustinus auf de mus. VI. 30 verweisen.

auf der Hand. Daher soll das Wort Optimist überhaupt für ihn vermieden werden.

Aber zweifellos findet sich bei ihm neben der ernsten, dunkeln Betrachtungsweise über Welt und Leben eine zweite, frohe, zuversichtliche Stimmung, die man wohl am besten als seelenfrohes Vertrauen auf Gottes väterliches Walten bezeichnen kann. Verstärkt wurde diese Stimmung und zur spezifisch christlichen erhoben durch das selige Gefühl, in der Kirche durch die Gnade mit Christus verbunden zu sein. Christusinnigkeit und Christus-seligkeit atmen die Schriften Augustins. Die erste Liebe, die ihm die Mutter ins zarte Kinderherz gesenkt, war die Liebe zu Christus. Schwer krank, hatte er als Kind schon nach der Taufe seines Christus verlangt. Er genas körperlich und starb geistig. Alles versank, was die fromme Mutter ihm eingepflanzt, die Liebe zur Kirche und ihren Sakramenten, der ganze katholische Glaube — einzig die Liebe zu Jesus Christus versank nicht. Sie blieb wie ein guter Geist bei ihm, und als er mit der ganzen Glut seines nach Wahrheit lechzenden Herzens Ciceros Hortensius las, da konnte dieses Buch ihm nicht ganz gefallen, weil er den Namen Jesu nicht darin fand. Es kam die Stunde der Bekehrung, und er erlebte an sich selbst, daß Christus, dem sein Herz schon lange gehörte, eine lebendige Gottesmacht war, der Beseliger, der Friedensbringer, der den Stürmen des Herzens gebietet und dessen Wunden heilt. Schon vor dieser Stunde waren die Briefe des hl. Paulus seine Lektüre gewesen, der Römerbrief gab den Anstoß zur Bekehrung, und Zeit seines Lebens sind ihm diese von Christusliebe glühenden Briefe Gegenstand liebevollster Betrachtung und ernstesten Studiums geblieben. Die wiederholten Versuche, die er zur Erklärung des Römerbriefes gemacht, zeigen, welche Mühe er aufgewandt, in den Geist des hl. Paulus einzudringen, und wenn diese Erklärungen auch nicht vollendet wurden, sein Geist ist paulinisch-christusinnig geworden.

Auf die Bekehrung folgte die klösterliche Einsamkeit in Tagaste, wie bei Paulus die Einsamkeit in der arabischen

Wüste, und wie für diesen, so war es auch für jenen eine Zeit vertrautesten Verkehrs mit Christus. Damals begann er, Tag und Nacht sich im Herrn ergehend, seinen Psalmenkommentar; aber die Psalmen, diese innigsten und glühendsten Zwiegespräche mit Gott, bei deren Anhören einst in Mailand „ihm die Tränen flossen und ihm so wohl ward“,¹ waren ihm Zwiegespräche mit Christus. Alle 150 Psalmen hat er messianisch erklärt. Durch Jahre hindurch war das seine Seelenspeise. Kaum hatte er die Psalmenerklärung beendet (415), da folgte im Jahre 416 die Erklärung des Johannesevangeliums. Diese 124 Homilien atmen eine Christusliebe und Christusseligkeit, daß man fühlt, daß nicht nur Johannes, sondern auch Augustinus an der Brust des Heilandes geruht. Die vielen Jahre, die er mit den Donatisten stritt, war ihm die Kirche der Leib Christi, in dem Christus lebt und lehrt und heiligt, und nun endlich machte ihn der Pelagianerstreit zum Verteidiger der gratia Dei per Dominum nostrum Iesum Christum und zwang ihn, sich immer jener Stunde zu erinnern, wo er „Christus umarmend“ zuerst der Gnade Gottes inne ward. Diese ganze Summe von Christuseindrücken, die erste Belehrung der Mutter Monika, die Bekehrung, die Lektüre des Paulus, das zarte, innige Ruhen an der Brust des Heilandes bei der Erklärung der Psalmen und des Johannesevangeliums, das kraftvolle Streiten für die Wirksamkeit Christi in der Kirche und in den Seelen, das alles schuf jene Christusinnigkeit und Christusseligkeit, wie sie uns — abgesehen von Ignatius von Antiochien — bei keinem Kirchenschriftsteller des christlichen Altertums begegnet. Wenn Sankt Paulus seine ganze Christusinnigkeit ausspricht in dem Worte: „Christus ist mein Leben,“² so liegt die ganze christus-innige und -selige Seele des hl. Augustinus in dem schönen Worte: „Mein Lebensquell ist Christus, Wurzel meiner Kraft ist Christus, mein Haupt ist Christus“.³

¹ Conf. IX. 14.

² Phil. I. 21.

³ C. litt. Petil. III. 13.

Das ist die Grundstimmung von Augustins Weltanschauung: weder himmelhoch jauchzender Optimismus noch zu Tode betrübter Pessimismus, aber eine Vereinigung des Wahrheitsgehaltes von beiden, eine wunderbare Mischung von Gegensätzen, von Licht und Dunkel, von Freude und Trauer, von Seligkeit und Unseligkeit, von Erniedrigung und Erhebung, von Demut und Liebe, wie sie nur wohnen kann in einem von Gott verklärten und geweihten Menschenherzen.

[illegible][illegible]

BR
67.A9
W423

34867

AUTHOR

Weinand, H.

TITLE Die Gottesidee der
Grundzug des hl. Augustinus.

BORROWER'S NAME

ROOM
NUMBER

ssd

DATE

3/9/60

Tanna



T3-BUN-530

